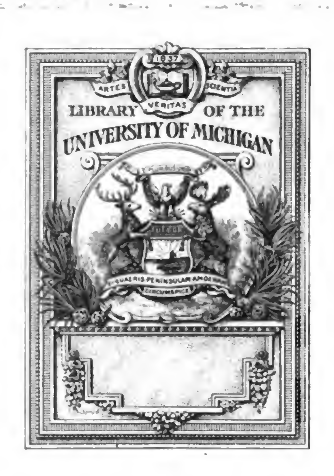


Zeitschrift des Vereins für Volkskunde


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.

Dritter Jahrgang. **1893.**



Mit drei Bildtafeln und mehreren Abbildungen im Text.

BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & Co.

Inhalt.

Abhandlungen.

Kleine Mitteilungen.

Bücheranzeigen.

Der Wettlauf im deutschen Volksleben.

Von Karl Weinhold.

Übungen der körperlichen Stärke und Gewandtheit gehören von alters her zu der Erziehung des Menschen, und Wettspiele, in denen sich die Leute einer Gemeinde oder eines Stammes untereinander oder mit den Nachbarn messen, sind wohl bei den meisten Völkern Brauch gewesen. So auch bei den Germanen. Wenn wir aus den ältesten Zeiten, den Schwerttanz etwa ausgenommen, keine schriftlichen Urkunden davon haben, so darf das nicht verwundern. Diese Wett- und Kampfspiele waren etwas so Gewöhnliches und Natürliches, dass darüber nicht berichtet ward, und so blieb es auch in dem Mittelalter. In der ritterlichen Gesellschaft bildeten sich dann die Turniere aus, die Wettkämpfe zu Ross mit ritterlichen Waffen. Unter dem Landvolke aber blieben die alten Spiele, die wir in Ring-, Lauf- und Wurfspiele (bei den letzteren die Wettschiessen) teilen können, in lebendiger Übung. Besonders zäh hafteten sie in den deutschen Alpenländern. Ich erinnere an die Schwingfeste in der Schweiz[1]), an die Ringspiele in den Salzburger Gebirgsgauen (Pongau, Pinzgau) und im nordöstlichen Tirol. Hier waren und sind es noch zum Teil Volksfeste im Hochsommer, zu denen sich die Bewohner der Nachbargaue auf dazu geeigneten Stellen des Gebirges sammeln, auf den danach genannten Spielbergen, Spielbüheln, Spielkogeln, Spielfeldern, Spielwangen, Spielangern, um ihre Kraft und Gewandtheit, namentlich im Ringen (ránggeln) in der Wette zu erproben. Nicht bloss die Sieger selbst, sondern auch ihre Heimatgaue erwarben dort Ehren. Auf Hochfilzen in der Pinzgauer Urslau trafen die Pon- und Pinzgauer, auf dem Jochberg im Tiroler Bezirk Kitzbüchel die Pinzgauer und Tiroler, am Hundsstein im Mitterpinzgau die Leute aus den Bezirken Zell, Saalfelden und Taxenbach, auf der Flatnitzalp, wo Salzburg, Steiermark und Kärnten grenzen, die Leute aus diesen drei Ländern zum Kampfspiel zusammen[2]).

1) Stalder Fragmente über Entlebuch II, 12—48.

2) Vgl. Aug. Prinzinger in den Mitteil. der Gesellsch. f. Salzburger Landeskunde XX, 123 f. und in dem Verzeichnis der wichtigeren Quellen zur Landeskunde des Herzogt. Salzburg S. 33 f.

Ich will von den Leibesübungen hier aber nur den Wettlauf behandeln.

Die Schnellfüssigkeit war für den Helden, das ist den zu Schutz und Trutz tüchtigen Mann, bei den Germanen so gut als bei den Griechen eine notwendige Eigenschaft. In unserer alten Poesie ist snel ein stehendes schmückendes Beiwort der Recken und Degen wie *ποδώκης* für den homerischen Helden. Siegfried und Achilleus waren ausgezeichnete Läufer, und gerade die Lust, diese seine Tüchtigkeit in der Wette zu beweisen, benutzte nach den deutschen Nibelungeliedern Hagen, um den Mord an Kriemhildens Mann auszuführen.

Wie Stellen bei zwei österreichischen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts (Helbling 3, 35. Jüngling 35) darthun, wandte man Mittel an, die Glieder der Läufer geschmeidig und gelenk zu machen: man strich Rücken, Beine und Arme, man massierte sie, wie man heute sagen würde.

Bei den deutschen Volksspielen, die wir vorhin erwähnten, haben Wettläufe in früherer Zeit immer ihre Stelle gehabt, wenn sie auch weniger in Ansehen stunden als die Ringkämpfe, weil sie weniger Stärke und Mut forderten und daher auch von Mädchen und Frauen ausgeführt werden konnten. Bei einem Armbrustschiessen im Kanton Solothurn im Jahre 1488 findet sich neben anderen Leibesübungen auch der Wettlauf genannt; seitdem wird er aber bei den Schweizer Nationalfesten nicht mehr erwähnt[1]). Wohl aber finden wir ihn bis in die Gegenwart in den österreichischen Alpenländern, namentlich im Herzogtum Salzburg, sowohl im Flachgau als im Gebirge[2]) als Volksbelustigung. Und dasjenige, das wir im folgenden über sein Vorkommen an bestimmten Jahreszeiten ausführen wollen, wird reichlich beweisen, dass der Wettlauf über ganz Deutschland bis in unser Jahrhundert, ja vielfach bis zur Gegenwart seine alte Stellung im Volksleben behauptet hat. Ohne Unterschied des Geschlechts der Läufer lebte er fort, und bei den Kinder- und Schulfesten hat er sein altes Recht als volkstümliche Lustbarkeit neu verbrieft erhalten.

Lust und Ehre bereiteten die Wettspiele. Auf einer Bildungsstufe nun, wo die naive kindliche Auffassung alles Seienden herrschte, haben die Menschen geglaubt, was ihnen selbst grosse Freude mache, werde auch den Göttern, den himmlischen wie den unterirdischen, gefallen und dieselben in gleichem Masse als die Opfergaben für diejenigen freundlich stimmen, welche ihnen jene Lust bereiteten. So sind die Wettspiele ein Teil des Kultus der alten Völker geworden und haben religiöse Bedeutung

1) Mitteilungen L. Toblers in Zürich.

2) Hübner, Beschreibung des Erzstiftes und Reichsfürstentums Salzburg I. 251, II. 397. Winkelhofer, Geographie des Salzachkreises. Salzburg 1813. Prinzinger in den Mitteil. d. Gesellsch. f. Salzb. Landeskunde XX, 124. Schober, Die Völker Österreich-Ungarns. Wien 1881. I, 382.

gewonnen. Das ist von den griechischen Spielen namentlich bekannt und bei den Germanen ist es nicht anders gewesen. Kämpfe mit den Waffen, die bis zum Blutopfer sich steigerten, Ringkämpfe, Wettläufe und Wettrennen, Tänze, waren die Arten dieser Vorführungen.

Wir besitzen nur wenige direkte Angaben über den Gottesdienst der heidnischen Germanen. Das meiste darüber müssen wir durch vergleichende Schlüsse gewinnen, wofür teils schriftliche Zeugnisse, teils die Beobachtung des Volkslebens die Unterlage geben. Auch zur Erkenntnis der alten religiösen Verwendung der Wettspiele können wir nur diese Quellen anschlagen, und sind darauf angewiesen, die Volksgebräuche an den hohen Zeiten des Jahres und des menschlichen Lebens darnach zu untersuchen.

Der Suchende findet. Gerade für den Wettlauf begegnen uns reichliche Beweise, dass er ein Spiel gewesen, das mit alten Kulthandlungen verbunden war in den Frühlings- und Erntefesten und bei bedeutenden Ereignissen des häuslichen und öffentlichen Lebens. Dasjenige, das wir noch heute gewinnen können, deutet auf die Fülle, die einst vorhanden war.

Die heidnischen germanischen Feiern für die Wiederkehr der im Winter verschwundenen Sommergottheiten waren nach der Bekehrung auf die hohen Feste Ostern und Pfingsten übertragen worden. Jene Feiern waren in einer Zeit fest gestaltet, als die Deutschen noch überwiegend von der Viehzucht lebten, wenn sie auch längst daneben Ackerbau trieben. Es waren daher Spiele der Hirten, womit diese den Göttern dafür dankten, dass sie nun wieder für die Herden und für sich volle reichliche Nahrung auf den Weiden fanden.

Der Wettlauf und das Wettrennen, letzteres von den Rosshirten gehalten, nahmen nun dabei eine grosse Stelle ein.

Mannhardt fasste die Sache anders. Er sah in dem Wettlauf der Frühlingsgebräuche den Einzug der Pflanzengenien in Wald und Feld nachgebildet; den Maibaum, das gewöhnliche Ziel des Rennens, erklärte er auch für einen Vertreter der Pflanzenwelt[1]). Schon das erregt Bedenken, und Mannhardt kommt dann bei dem Erntefest, wo ebenfalls Wettläufe stattfinden, mit seiner Erklärung in Verlegenheit.

Ich halte es allein für richtig, die Wettrennen zu Fuss und zu Ross für einen Teil des Festes zu nehmen, das die Hirten und die Landbauern in Dankbarkeit und Verehrung der segenspendenden Gottheit veranstalteten. Sie müssen ein Ziel haben, im Frühling den Maibaum, das Kultzeichen der Frühlingsgottheit, im Herbst die letzte Garbe. Der Sieger muss ferner einen Preis gewinnen, der entweder in einem Kranze oder — was die jüngere Zeit brachte — einem einigermassen wertvollen Gegenstand bestund,

1) Wald- und Feldkulte I, 392. 397.

oder auch im Gewinn einer Würde bei dem Festaufzug, die ihm wahrscheinlich für das ganze Jahr einen Vorzug gab, bis dann ein anderer seine Stelle gewann, wenn er sie nicht behaupten konnte.

Einige Beispiele zunächst aus der Osterzeit werden das näher beleuchten.

Auf dem Kalbeschen Werder in der Altmark herrschte der Brauch, dass die Jungen, die im Sommer die Pferde hüten sollten, am ersten Ostertag (in einigen Dörfern auch am Charfreitage)[1]) auszogen, um die Brachweide (das Heigras) für den zu Pfingsten kommenden Austrieb auszustecken. Auf einem Hügel ward von den ältesten Jungen, die schon das Jahr vorher gehütet hatten, eine Tanne aufgepflanzt, an deren behackten Ästen sie die Knochen aufsteckten, welche die neuen Jungen vorher sammeln mussten. Auf den Gipfel des Baumes kam ein Pferdeschädel. Dieser Knochengalgen, wie man den Baum nannte, war das Ziel des Wettlaufs sämtlicher Pferdejungen. Der Sieger ward zum König ernannt[2]), der letzte hiess der lahme Zimmermann. Der Festzug, der sich anschloss, war freilich zu einem Bettelzug herabgekommen, bei dem für den hinkenden und verbundenen Zimmermann Gaben im Dorfe gesammelt wurden[3]).

Ganz verwandt war die Sitte in Flessau bei Osterburg in der Altmark. Hier wurde die Pfingstweide von den Schafhirten vor Ostern schon abgesteckt und am Pfingstfest selbst ein Wettreiten der Hirten auf der Weide gehalten, nach welchem ein Galgen gebaut und mit möglichst viel Knochen behängt ward. Der Sieger hiess der Dauslöper, der letzte am Ziel der Pingstkäm[4]).

Dauslöper, der Tauschlepper oder Daustriker (Taustreicher) bezeichnet den ersten, der durch den frischen heilkräftigen Maitau des Weidegrases schleift und streift, und ist ein Ehrenname des Hirten, der mit seinem Tier, an dessen Schweif ein Maienbusch gebunden war, der den Tau aufsammelte, zuerst die Weide erreichte. Die Namen der letzten sind Spottnamen[5]).

Den Knochenbaum oder Knochengalgen halte ich für einen Opferbaum, an dem die Hirten ursprünglich die Gebeine und den Schädel des der Gottheit dargebrachten Opfertiers aufhingen nach uraltem Kultbrauche[6]).

---

1) Auch in Oberschwaben fand am Karfreitag vor Sonnenaufgang (also zu besonders heiliger und heilbringender Zeit) ein Wettreiten der Rossbuben statt. Die Tiere wurden dadurch nach der Meinung für den Sommer gegen die Bremsen geschützt: Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 78.

2) Der Wettlauf hiess daher der Königslauf.

3) Aus dem 8. Jahresbericht des Altmärkischen Vereins bei Adalb. Kuhn, Märkische Sagen und Märchen, 323 f.

4) A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 379.

5) Vgl. u. a. U. Jahn, Opferbräuche S. 305 f. 309. Über das Taustreichen A. Kuhn, Westfälische Sagen 2, 165.

6) Mannhardt, Mythologische Forschungen 189 sah in dem Knochenbaum auch wieder eine Veranschaulichung seines Vegetationsdämons.

Bei dem grossen Siegesopfer, das die verbündeten Deutschen nach der Varusschlacht ihrem Kriegsgott brachten, wurden die Schädel der gefallenen Rosse an die Bäume genagelt (Tac. annal. 1, 61). Die Gebeine und die Schädel der Opfertiere waren das Bleibende derselben, aus denen die göttlichen Wesen sie stets wiederbeleben konnten, sobald nur kein Knochen verletzt war[1]).

Wie beliebt die Wettläufe in der Osterzeit gewesen sind, beweist am schlagendsten ihre Einfügung in deutsche Osterspiele des XIV. und XV. Jahrhunderts, indem in mehreren derselben[2]) der Gang der Jünger Petrus und Johannes zum Grabe des Herrn in einen komischen Wettlauf ausgeartet ist.

Bei den Hirtenfesten zu **Pfingsten** ist das gewöhnliche Ziel des Wettlaufs der Maibaum, auch Maibusch genannt: gewöhnlich ein junger grüner Laubbaum (Birke, Buche) oder eine hohe Baumstange mit grünem Wipfel, der mit einem Kranz, mit Tüchern, Bändern, einem Hut als Preisen geschmückt war. Zuweilen ward auch nur um die Ehre des Sieges gelaufen oder geritten.

Wir deuteten schon oben den Maibaum als das alte Kultzeichen, die effigies oder das signum des sommerlichen Himmelsgottes, dem das Frühlingsfest im freudigen Dankgefühl von den Menschen veranstaltet ward, und erklärten das Laufspiel für einen Teil des religiösen Aktes, an den sich der feierliche Umzug anschloss, dessen Führer durch die Wetthandlung bestimmt worden war.

Bis gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts waren diese Wettläufe oder Wettrennen im Mai oder zu Pfingsten in Westfalen, in der Altmark, in Ostfalen, in Franken, Thüringen, Schlesien, in Schwaben, Bayern[3]) noch sehr verbreitet. Sie berühren sich nahe mit dem Wettaustrieb der Hirten und Hirtinnen am Pfingstmorgen, bei dem jeder mit seinen Tieren als erster auf der Gemeindewiese zu sein trachtet und den Segen und Gesundheit für alles Lebende bringenden Maitau am reichlichsten vom Grase zu streifen sucht. Aber die Wettläufe schliessen sich erst als

---

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 219 ff. — Über das Verbrennen unzerbrochener Knochen in den Jahrzeitfeuern U. Jahn, Deutsche Opfergebräuche 40 ff. 122.

2) Hoffmann, Fundgruben II, 334. Pfeiffer, Germania 3, 294 (Egerer Spiel). Pichler, Drama des Mittelalters in Tirol 165 (Sterzing). Erlauer Spiele, herausgeg. von Kummer 87 f. Von den in Frankreich entstandenen zeigt nur eines in einer Orleanser Handschrift, die auch sonst Spiele enthält, die sich mit deutschen berühren, den Wettlauf, vgl. Zeitschr. f. deutsches Altertum XXXVI, 239.

3) Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 160 ff. Märkische Sagen 323 ff. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen 379 fg. Pröhle, Harzbilder 66. Bavaria IV. 1, 243 f. Schlesische Provinzialblätter 1870. 289 ff. Schroller, Schlesien III, 251 ff. 264 fg. 268. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, 2, 93. E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche in Schwaben S. 394. 398. Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 1, 234—239. 2, 81—90. 444 ff.

Folge des Austriebes an und leiten, wie ich wiederholt hier hervorhob, die ursprünglich religiöse Festhandlung ein.

Einige Beispiele mögen nun folgen.

In Halberstadt, dem alten Hauptort des ostfälischen Landes, war es noch gegen Ende der vierziger Jahre unsers Jahrhunderts Brauch, auf dem Anger zu Pfingsten den Maibusch aufzustecken, der mit seidenen Tüchern und anderen Sachen behangen ward. Um diese laufen die jungen Burschen. Die ersten am Ziel bekommen die Preise, der letzte erhält den Spottnamen Lambôm oder Lambô. Darauf laufen die jungen Mädchen, und zwar nach einem andern Maibusch, bei dem ein Lamm als Preis steht; die letzte bekommt einen Klotz und wird Klotz-Marîne genannt[1]).

In Gross-Wirbelitz bei Salzwedel in der Altmark laufen zu Pfingsten die Jungen nach einem Maienbusch. Der Sieger wird König und erhält einen Blumenkranz um den Hals und einen Maienbusch in die Hand, mit dem er beim Umzug den Tau wegfegt, wovon er auch Dauslöper genannt wird[2]). Der letzte, der Pingstkæm, muss das bekränzte Gestell (Rick) tragen, woran die beim folgenden Umzug gesammelten Würste und Speckseiten gehängt werden[3]).

In Westfalen sassen beim ersten Anbruch des ersten Pfingsttages, um Mitternacht schon, alle Pferdejungen zu Pferde und jagten zur Pfingstweide, die schon zu Ostern ausgesteckt worden war. Der erste auf der Weide bekam den Namen Däwestrûch (Taustrauch, entstellt aus Däwestrik, Taustreicher). Dann führte man ihn mancherorten auf einen Berg, setzte ihn auf einen abgehauenen Strauch und zog ihn unter allgemeinem Freudengeschrei durch den Tau den Berg hinab: ihm ward also der reichste Teil von dem Tau des heiligen Tages vergönnt. Seine Pferde wurden mit Maienkränzen geschmückt, und die des letzten Reiters, der Pengstemocke, mit Blumen. Darauf folgte das Wettrennen[4]).

In Schlesien ist, im deutschen wie im polnischen Teile des Landes, das Wettrennen, besonders zu Pferde, mit dem Ziele des Maien und dem Umzuge nachher, früher allgemein verbreitet gewesen. Infolge von Ausschreitungen aber, die dabei vorkamen, verbot seit dem vorigen Jahrhundert die Polizei die Lustbarkeit, und nur an wenigen Orten blieb sie im Brauch. Selbst in Breslau hatte sich das Pfingstreiten bis in das achtzehnte Jahrhundert erhalten[5]).

Besonders gut erhielt sich bis gegen 1850 das uralte Frühlingsfest in einigen Dörfern des Striegauer Kreises. In Lüssen, ehemals den Johannitern gehörig, und in Järischau, das die Benediktinerinnen von Striegau

1) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 386.
2) Vermengung des Viehaustriebs und des Wettlaufs.
3) Kuhn u. Schwartz a. a. O. 380.
4) Kuhn, Westfälische Sagen 2, 164 f.
5) Schroller, Schlesien 3, 252 f. 265 f. 268. 272 f.

besassen, zwei grossen Bauerndörfern, geschah am frühen Morgen des zweiten Pfingsttages das Wettrennen der Bauernsöhne und Grossknechte nach einer hohen geschälten Fichtenstange, deren Spitze der mit Blumen und Bändern geschmückte Maibusch krönte. Unter ihm hingen die Preise: ein Kranz, Halstücher und ähnliche Sachen. Den Sieger rief man zum König aus, den letzten zum Rauchfiss oder Rauhfist[1]).

Der König ward nun auf die Schultern der abgestiegenen Reiter gehoben und kletterte an der Stange empor, um sich den Maien und den Kranz herabzuholen. Dann ging es in feierlichem Ritt durch das Dorf, der König mit dem Busch und dem Kranz voran. Der Rauchfiss sammelte dabei in den Bauerhöfen Beiträge von Lebensmitteln für das spätere Gelage. Inzwischen war die Kirchzeit gekommen und alle Reiter ritten zur Kirche.

Nachmittags bildete sich der Zug von neuem und bewegte sich zum Hause der Königin, die vom König zu Tanz und Schmaus abgeholt ward. In den Dörfern Lüssen und Järischau war Königin die Geliebte des Königs. Ihr brachte er auch die Preise vom Maibaum, die für Mädchen passen: ein Tuch, eine Schürze, ein buntes Band[2]).

In diesem schlesischen Pfingstbrauche sind die Teile des alten Frühlingsfestes voll erhalten: Wettrennen der Jünglinge zu Ross, wobei die Würde des Führers im Festzuge erworben wird, dann der Aufzug (die pompa), der Gottesdienst (Opfer), das Festgelage und der Tanz.

In Schwaben bestund an verschiedenen Orten der Maitauritt, der uns an die niederdeutschen Ostergebräuche erinnert, die wir früher schilderten. In den ersten Stunden des 1. Mai, oft schon um 1 oder 2 Uhr in der Nacht, ritten alle Burschen, die über ein Pferd verfügen konnten, in den Wald, wo Lieder gesungen, am Waldsaum getummelt und gelagert ward. Mit Sonnenaufgang zog alles heim[3]). Das ist nur ein Bruchstück der alten Sitte.

Aus anderen schwäbischen Orten werden Wettläufe und Wettrennen nach dem Maibaum und andere Bräuche zum 1. Mai berichtet. Häufiger noch ist das Pfingstfest die Zeit dieser Feier, und zwar meist Pfingstmontag, da die Kirche sie am Pfingstsonntage nicht duldete. Nach einem Protokoll vom 19. Mai 1700 ward am Pfingstmontag zu Merstetten nach langer Unterbrechung ein Wettrennen lediger Burschen um einen Käse

---

1) Das Wort ist Entstellung von **Rauchfuss**, worin die euphemistische Benennung eines in Tiergestalt gedachten Frühlingsgeistes liegt. Als solcher zeigt sich der Rauchfiss in anderen schlesischen Frühlingsgebräuchen. Das Wort Rauchfuss wird den Bären bezeichnen; im polnischen Oberschlesien heisst eine dem Rauchfuss ganz verwandte Gestalt niedźwież (Bär). — Ich bemerke, dass Rauchfuss (gelehrt übersetzt Dasypodius) auch als Familienname vorkommt. Im Griechischen wird *δασύπους* auf den Hasen angewandt.

2) Nach R. Dreschers Bericht in Schrollers Schlesien 3, 265 f. 272. Nebenzüge habe ich hier weggelassen.

3) E. Meier, Sagen, Sitten und Bräuche aus Schwaben 394. 398.

gehalten, das die Obrigkeit später jedoch von neuem verbot. In Bissingen hielt sich Wettlauf und Wettrennen an jenem Tage bis in den Anfang unsers Jahrhunderts[1]). Genaueres wird aus Bettringen berichtet, wo die Sitte bis in die Gegenwart fortlebte. An dem Pfingstritt beteiligen sich aber nur die jüngsten Burschen. Sie tragen einen dichten Kranz von gelben Schmalzblumen[2]); ein jeder hat ein weisses Hemd über seinen Kleidern, das um die Hüften gegürtet ist. Auch die Rosse sind mit den gelben Blumen geschmückt und bestens aufgezäumt. Den Blumenschmuck besorgt das Mädchen, das sich jeder Pfingstreiter zu dem Tage gewählt hat. Die Burschen reiten ohne Sattel. Der Führer des Zuges, der Fähnrich, trägt einen Maien in der Hand. Als Spassmacher tritt der Pfingstlümmel auf. Der ganze Ritt beschränkt sich in Bettringen auf einen Umritt durch das Dorf, wobei allerlei Sprüche gesprochen werden, aus denen sich ergiebt, dass der Pfingstlümmel in das Wasser geworfen ward.

Nach dem Umritt sammeln einige Pfingstbuben zu Fuss Lebensmittel in den Höfen und Häusern, die dann mit den Mädchen im Wirtshause genossen werden. Tanz bis zur Betglocke beschliesst das Fest[3]).

In ganz ähnlicher Art wird der Pfingstritt zu Nusplingen gehalten. Der Pfingstbutz ist hier in Stroh gehüllt — er ist hier Vertreter des Winterdämons —, einige ältere Burschen suchen ihn zu fangen, und wenn es gelingt, werfen sie ihn ins Wasser[4]).

Das Wettreiten, das in Bettringen und Nusplingen vergessen worden ist, hat sich in Fulgenstadt erhalten. Es findet nach dem Vormittagsgottesdienst des zweiten Pfingsttages nach einem Ziel im Felde statt. Der Sieger führt dann den Zug mit einem Maien in der Hand[5]), der letzte heisst der Hazeler und wird in grünes Laub gekleidet. Jedenfalls ist er ins Wasser geworfen worden. Nachmittags folgt dann der Umritt in benachbarte Dörfer, Gabensammeln und Tanz[6]).

Diese Umritte haben auch im bayerischen Schwaben bis über die Mitte unseres Jahrhunderts (ob noch jetzt, weiss ich nicht) gedauert, ebenso in einigen ober- und niederbayerischen Dörfern[7]). Eine Hauptrolle fällt dabei dem sogenannten Wasservogel (zuweilen Pfingstl genannt) zu, einem in Laub gekleideten Menschen (seltener wird er durch eine

1) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 160.

2) wie es scheint, gelbem Hahnenfuss, da ebendort auch weisse Schmalzblumen vorkommen, was den Gedanken an Caltha und an Leontodon ausschliesst.

3) Birlinger a. a. O. 2, 151 ff.

4) Birlinger 144 f.

5) Aus einem Spruch des Hazelers ergiebt sich, dass der Sieger den Namen Reifanschmecker erhielt, das wohl dem niederdeutschen Dauslöper oder Daustriker sich vergleicht.

6) Birlinger 2, 135—143.

7) Bayr. Schwaben: Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche 2, 83. 85. 87. 89: Altbayern: 1, 234 f. 2, 81.

Puppe vertreten), in dem wir ein uraltes Menschenopfer erkennen, das am Frühlingsfest der regenspendenden Gottheit[1]) gebracht worden ist. Ursprünglich ward durch das Los oder durch ein Wettrennen bestimmt, wer aus der Gemeinde sein Leben hingeben müsse. Merkwürdig treu ist die Erinnerung hieran zu Sontheim in Schwaben bewahrt worden, wo die Burschen am Pfingstmontag durch das Los den Wasservogel wählen: wer das kürzeste Hölzchen zieht, muss es sein. Sie führen ihn dann in den Wald und hüllen ihn ganz in Birkenlaub. Dann geht es in das Dorf zurück und ein Zug von 18—20 Reitern bildet sich, deren zwei letzte den unberittenen Wasservogel zwischen sich nehmen. Der Zug geht auf die Brücke über die Zusamm, von der sie ihn in den Bach hinabwerfen[2]).

In anderen Dörfern des bayerischen Schwaben, ebenso im niederbayerischen Abensberg[3]) wird durch ein Wettrennen, das in der Frühe des Pfingstsonntags statthat, bestimmt, wer der Wasservogel sein muss: dieser letzte ist ursprünglich der Opferung verfallen gewesen. Die ersten am Ziel erhalten Preise nach jüngerer Sitte.

In Holzheim in Schwaben sind einige bemerkenswerte Abänderungen eingetreten[4]). Hier wird der Wasservogel durch eine Puppe dargestellt, wie auch bei dem Todaustreiben am Sonntag Lätare in mitteldeutschen und slavischen Landen eine Puppe den Opfermenschen ersetzt hat; dieselbe ist am Leibe mit Wasservogelblumen umkränzt, die von den Kindern oft stundenweit hergeholt werden[5]), und an den Armen mit weissen Schmalzblumen (Hahnenfuss). — Der Wasservogel wird auf ein Pferd gesetzt, das ein Knabe führt, und nimmt an dem Umritt teil, der (nach einem Spruch zu schliessen) um die Felder ging[6]). Dann wird ein Wettrennen gehalten. Der Sieger erhält Küchel als Preis und wählt sich eine Pfingstbraut, die den Ehrenplatz an der Tafel bekommt, und auf deren Stadelgiebel der Wasservogel gesetzt wird, wo er bis auf die nächsten Pfingsten sitzen bleibt.

In diesen oberdeutschen Pfingstbräuchen nimmt das Menschenopfer, das der befruchtenden, segenspendenden Sommergottheit gebracht worden ist, die Hauptstelle ein. Wir werden darin einen der höchsten Götter — den schwäbischen Ziu, den bajuvarischen Eru, also den germanischen Tius zu erkennen haben. Der feierliche Umzug mit dem Opfer tritt stark hervor: der Wettlauf oder das Wettrennen dient zur Bestimmung des Menschen, welcher zum Heil des ganzen sein Leben hingeben muss. Der

1) Grimm, D. Mythologie 562. Panzer 2, 444 f.
2) Panzer 2, 89.
3) Panzer 2, 83. 85 f. 87.
4) Panzer 2, 85 f.
5) Es wird von Panzer nicht gesagt, was für Blumen das sind.
6) Im Dürkheimer Landgericht im bayer. Schwaben ist die ganze Feierlichkeit in einen kirchlichen, vom Pfarrer geführten Umritt der Dorfflur, an deren vier Ecken das Evangelium gelesen und das Wetter gesegnet wird, verwandelt. Panzer 2, 90.

letzte am Ziel ist es. So erhalten wir einen wertvollen Beitrag zu dem Aufbau des ganzen ältesten Frühlingsfestes aus dem heute noch blühenden Pfingstbrauch der Bayern und Schwaben[1]).

Als eine besondere Art des Wettlaufes mag noch aus dem Algäu das Karrenschieben oder Karrenrennen erwähnt werden, das zu Wangen am Pfingstfest geschieht oder geschah. Jeder Bursche kommt mit seinem Mädchen und einem Karren auf einen bestimmten „freien Wasen". Ein Seil wird ausgespannt, längs dem sich die Burschen mit ihren Karren, worin die Mädel sich gesetzt haben, aufstellen. Auf gegebenes Zeichen fahren sie auf den Maibaum als das Ziel los. Sie halten aber auf halber Bahn, die Mädchen machen den Burschen im Karren Platz und schieben nun um die Wette diese auf das Ziel los. Die erste am Maibaum gewinnt den ersten Preis u. s. w.[2]).

Hier scheint der Wettlauf der einzige Rest der Pfingstfeier zu sein. Inwieweit dies auch für Kärnten gilt, wo am Pfingstmontag nach alter Sitte Wettläufe auf den Alpen gehalten werden[3]), weiss ich nicht.

In den Maifesten der niederdeutschen Städte, in denen sich der Umzug zum prächtigen Umritt des Maigrafen ausgebildet hatte[4]), traten die übrigen Teile der Feier, somit auch der Wettlauf, ganz zurück und erloschen. Von Niedersachsen hatten sich die Maigrafenfeste nach Dänemark und Schweden verbreitet.

Der Frühling weicht dem Sommer, der zur Zeit der Sonnenwende in vollster Pracht entfaltet ist. Bei dem grossen Sunnwendfest, das die Kirche auf den Namen Johannis des Täufers umtaufte, haben die Kampfspiele auch einen Teil der Feier ausgemacht, Zeugnisse dafür sind allerdings spärlich; doch wird berichtet, dass bei dem Sunnwendfest, das die Leute aus Salzburg, Steiermark und Kärnten auf ihrer gemeinsamen Grenze, der Flatnitzalpe, viel besuchten, Ringspiel und Wettlauf gehalten wurden. Und gleiches wird zu Johannis auf dem Sonntagkogel bei Johann im Pongau stattgefunden haben, wenn hier auch nur vom Ringkampf aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts erzählt wird[5]).

Die Erntefeste beginnen mit dem ersten Schnitt (Jakobitag, 25. Juli) und ziehen sich bis Katharinen (25. November) hin; aus diesen vier Monaten

1) Unter dem Namen Pfingstquack kommt der Brauch auch auf rheinfränkischem Boden im Hinterweidenthal in der Pfalz nach Panzer 1, 238 vor. Auch aus Elsass wird dieser Name und der Brauch berichtet. Pfingstquack ist der Pfingstfrosch. Der Frosch als Vorbote des Sommers, als Laubfrosch Ankündiger des Regens, hat seine Stelle in den Frühlingsbräuchen, vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 355 f.

2) E. Meier in J. Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie u. Sittenkunde 1, 443.

3) Schober, Die Völker Österreich-Ungarns I. 382.

4) J. Grimm, D. Mythol. 735—38. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 369 ff.

5) L. Hübner, Beschreibung des Erzstiftes Salzburg. II. 396 f. 691.

ragt besonders der Bartholomäitag (24. August) als Zeitpunkt der abgeschlossenen Getreideernte hervor. Sowie die Erntefeste in Griechenland und Italien mit Opfern und Spielen begangen wurden[1]), so ist das auch in Deutschland geschehen.

Zu Besdau bei Luckau in der Niederlausitz laufen am Erntefeste die Knechte und Mägde, aber getrennt von einander, um Backwerk, Tücher und ähnliche Preise[2]). Gleicher Brauch bestund auf den Gütern um Nörten im Hannöverschen und um Grimma in Sachsen[3]). In Pommern liefen nur die Mägde nach der letzten Garbe, welcher Ähnlichkeit mit einem Mannsbilde gegeben wurde. Die Siegerin erwarb das Recht der ersten Tänzerin am folgenden Tanzabend. Auch in Schlesien war der Wettlauf nach beendeter Ernte auf die Mägde beschränkt[4]).

Dass die letzte Garbe ein Opfer war zu Dank und Bitte für die gegebene und für die künftige Ernte, lehren lange erhaltene niederdeutsche Gebräuche, bei denen sich sogar die Anrufung Wodans fortgefristet hatte[5]).

Bei der mit alter Fülle gefeierten thüringisch-fränkischen Kirmse, wie sie aus der Hildburghauser Gegend Holmbaum in Büschings Wöchentlichen Nachrichten IV. 399 (1819) beschrieben hat, die mit feierlichem Aufzug nach dem Gottesdienst, und mit Schmaus und Tanz begangen ward, fand am zweiten Tage das Kuchenlaufen statt: Burschen und Mädchen liefen nach dem auf einen Topf gelegten Kuchen um die Wette.

In Schwaben ward noch um die Mitte dieses Jahrhunderts das Erntefest zu oder um Bartholomäi mit Wettläufen, Wettspringen, Ringen, Klettern und anderen Wettübungen begangen[6]). Mancherorten hiess das Fest der Schäferlauf oder Schäfersprung, weil ein Wettlauf der Hirten den Hauptteil bildete. In Bretten liefen am Lorenztage (10. August), dem sogenannten Schäfermarkt, die ledigen Schäferburschen und Schäfertöchter am Abend auf freiem Felde in paarweiser Ordnung nach einem Ziel. Der Sieger gewann ein Lamm, die Siegerin ein seidenes Halstuch. In Wildberg geschah der Wettlauf in gleicher Art acht Tage vor Michaelis. Neben dem Wettlauf gingen noch andere Übungen nebenher; Gottesdienst ging dem Lauf voran, Tanz folgte. In Markgröningen liefen die Schäfer und Schäferinnen am Bartholomäustage barfuss über ein Stoppelfeld. Die Preise waren für den Sieger ein Hammel, für das erste Mädchen am Ziel ein Lamm oder ein scharlachenes Mieder, Schnupftücher oder ähnliche Sachen[7]).

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 254 ff. Mythologische Forschungen 172 ff.
2) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen S. 399. Nr. 109.
3) Kuhn, Westfäl. Sagen, 2, 187. Nr. 525. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 396.
4) Kuhn, Märkische Sagen S. 342. Schroller, Schlesien 3, 309.
5) Grimm, D. Mythologie 140 ff. Pfannenschmid, Erntefeste 104 ff.
6) E. Meier, Sagen aus Schwaben 437 ff. 451.
7) Vgl. Meier a. a. O. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 280. Aus Schwaben 2, 209 ff.

Wenn hier die Hirten, nicht die Schnitter laufen, so gründet sich das wohl darin, dass mit vollendeter Ernte die Weide auf den Stoppelfeldern offen wird.

Am Jakobitage fand zu Teinach im Schwarzwald ein weit und breit berühmtes ländliches Fest statt, der sogenannte Hahnentanz. Dasselbe eröffnete ein Wettlauf von jungen Burschen und Mädchen. Darauf folgte ein Eselwettrennen[1]) und nach diesem der Hahnentanz, wobei es darauf ankam, dass ein von seinem Mädchen unterstützter Bursche ein Wasserglas mit seinem Kopfe herunterstiess, das auf einem Brette an einer Stange ziemlich hoch stund. Auf der Spitze der Stange sass ein Hahn in einem Käfig. Wem das dreimal gelang, gewann den Hahn. Die Paare umtanzten dann die Hahnenstange[2]).

Solche Hahnentänze werden auch sonst in Schwaben und ebenso im Elsass bei Erntefesten gehalten[3]). Sie sind sehr alte Volksbelustigungen, die einen tieferen Grund haben, da der Hahn als Wettervogel wie als Symbol der Fruchtbarkeit zur Ernte in Bezug steht. Fischart im Gargantua (Hallische Ausgabe von Alsleben 73) gedenkt des Hahnentanzes und zwar in einem Atem mit den Wettläufen um die Hosen und den Barchat (Parchent). Auch in dem Fastnachtspiel der alt hanentanz (Kellers Fastnachtspiele Nr. 67)[4]) erscheint dieser Tanz als ein ländliches Wettspiel: von welhem baursman das pest wird getun an alls gefehr, es sei diser oder der, dem wirt der han gegeben und dem lezten ein pruch[5]) darneben. Auch Geiler von Kaisersperg gedenkt in den Predigten über das Narrenschiff des Hahnentanzes (Scheibles Druck 465). Wegen der eingerissenen Ausschweifungen stellte der Augsburger Rat 1512 die Gesellen-, Kranz- und Hahnentänze ab[6]).

Ein eigentümlicher Wettlauf wird in Altheim bei Horb in Schwaben acht Tage nach der Kirchweih gehalten, der Hammeltanz[7]). Paarweise treten Burschen und Mädchen zu einem kreisförmigen Wettlauf an um einen Pfahl, woran eine Schlaguhr hängt. Das Paar, bei dem die Uhr gerade schlägt, wenn es vorüberläuft, bekommt einen Säbel und einen geschmückten Hammel. Ursprünglich wird es ein gewöhnlicher Wettlauf gewesen sein mit dem Preise des Hammels. Tanz und Schmaus schliessen sich an[8]).

---

1) Teinach ist ein Badeort, in dem für die Gäste Esel gehalten werden.

2) Birlinger, Aus Schwaben 2, 213.

3) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 286 ff. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste 293. 420.

4) Der kurz hanentanz bei Keller, Fastnachtsp. Nr. 89.

5) Die pruch (Lendenhose) ist ein bekannter Preis beim Wettlauf, vergl. weiterhin.

6) v. Stetten, Geschichte der Stadt Augsburg 2, 161.

7) Über die Hammeltänze am Erntefest, Pfannenschmid 292. 558.

8) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 289.

Die Wintersonnenwende ist in dem germanischen Heidentum eine hochheilige Zeit gewesen; das Gedeihen der neuen Jahreshälfte ward den Göttern durch grosse Opfer empfohlen, bei denen wir feierliche Umzüge und Spiele aus fortlebenden Volksgebräuchen erschliessen dürfen. Von den Spielen haben sich Wettrennen erhalten, die auf den zweiten Weihnachtstag, der dem ersten Märtyrer Stephan von der Kirche gewidmet worden war, gelegt wurden. Sanct Stephan war an Stelle eines Heidengottes, wahrscheinlich Wodans, der Patron der Rosse geworden; ihm zu Ehren wurden und werden im Norden und Süden Deutschlands Wettrennen von den Bauern gehalten, wofür er den Pferden Segen und Gedeihen sicherte.

In Bayern sind diese Stephansritte noch jetzt sehr häufig[1]). Die meist sehr alten Stephanskapellen werden von den Bauern der Gegend umritten, dann die Feldflur umjagt und darauf festliche Umritte durch die Dörfer gehalten. Die Pferde glaubt man durch diese Ritte für das nächste Jahr gegen alle Schäden, namentlich gegen die Hexen geschützt.

Im Herzogtum Schleswig fand am Stephanstage zu Walsbüll auf der Landstrasse von Flensburg nach Tondern ein grosses Wettrennen statt. Das Ziel war ein jetzt verschwundenes Wirtshaus. Der Sieger gewann für den Renntag eine bevorzugte Stellung, gleich den Siegern bei den Frühlingswetten[2]).

Auch in England war es ein alter Brauch, am Stephanstage die Pferde in raschem Laufe auszureiten, bis sie in Schweiss gerieten, und Gebete um gesegnete Weiden zu halten[3]).

Wir fragen nun, ob sich nicht Wettläufe ausser den Jahrzeitfesten bei Feierlichkeiten aufweisen lassen, die mit religiösen Gebräuchen verbunden waren. Da kommt zunächst der Brautlauf in Betracht, das Fest der Heimführung der vermählten Braut[4]).

Die Entscheidung ist hier aber nur sehr vorsichtig zu treffen, da in den germanischen Hochzeitbräuchen manches noch auf die vorhistorische gewaltsame Brautgewinnung, die Raubehe, hinweist; vielleicht geht selbst der Name Brautlauf auf die rasche Entführung des Weibes zurück[5]).

1) Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 402 fg. Schmeller, Bayr. Wörterb. 2², 735. Höfler in unserer Zeitschrift 1, 305. Dahn in der Bavaria I. 2, 998 ff. Ein Zeugnis für den Stephansritt aus Schwaben bei E. Meier, Sagen aus Schwaben 466.

2) Mannhardt, Wald- und Feltkulte 1, 403.

3) Aus dem Mirror von Kuhn zu Westfäl. Sagen, Gebräuche und Märchen 2, 101 angeführt.

4) Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter 1, 362 fg. (2. A.).

5) M. Müller, Essays (Deutsche Ausgabe) 2, 234. Dargun, Mutterrecht und Raubehe. Breslau 1883. S. 130. H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1, 73. Konr. Maurer in unserer Zeitschr. 1, 111.

Eine Erinnerung an den Brautraub liegt wohl in folgendem altmärkischem Gebrauch: am Schluss des ersten Hochzeittages begiebt sich die ganze Hochzeitgesellschaft auf einen zum Laufen geeigneten Platz. Die Braut wird von zwei jungen Männern geführt, dann giebt ihr der Bräutigam einen Vorsprung und der Wettlauf zwischen ihm und der Braut beginnt. Am Ziel der Bahn wird der jungen Frau der Kranz von jungen Weibern abgenommen und dafür die Haube aufgesetzt[1]).

In anderen Gegenden (Obersteiermark, Schwaben, Elsass) entflieht die Braut aus der Kirche oder von der Tanzstube. Der Bräutigam (in Siebenbürgen[2]) dessen Vertreter der Brautknecht) muss sie zu fangen oder in ihrem Versteck zu finden suchen[3]).

Anders als diese Läufe des Brautpaars sind die Wettläufe der Hochzeitgäste zu beurteilen. Zwar kenne ich keine alten Belege für sie, aber altes hat sich sicher in den jüngeren Gebräuchen erhalten.

In der Mark Brandenburg und in Kursachsen war noch im vorigen Jahrhundert verbreitete Sitte, dass die jungen Männer am zweiten Hochzeittage von einem bestimmten Punkte bis zum Hause der Braut einen Wettlauf hielten. Der Sieger bekam von der Braut und den Brautjungfern drei grosse Brautstollen (Gebäck) und tanzte darauf barfüssig, selbst im Winter, mit ihnen[4]).

In Oberbayern wird bei dem Zuge der Hochzeiter aus der Kirche der Braut- oder Schlüssellauf gehalten. Der Hochzeitlader steckt Bahn und Ziel ab. Die flinksten Burschen, bis auf Hosen und Hemd entkleidet, tanzen vom Kirchthor ab vor dem Brautpaar her und beginnen dann barfuss einen Wettlauf. Wer das weiteste Ziel zuerst erreicht, erhält einen vergoldeten Holzschlüssel, der ihm an den Hut gebunden wird, und den

1) Kuhn, Märkische Sagen S. 358. — Auch in der Grafschaft Ruppin und in den angrenzenden Teilen der Priegnitz und Mecklenburgs hatte sich das Haschen der Braut durch den Bräutigam, wobei die Hochzeitgesellschaft in zwei Parteien geteilt, mithalf, mit dem Brautkranzabtanzen vermengt (Mitteil. vom Oberlehrer K. E. Haase). Dieses Haschen der Braut durch den Bräutigam kann sich freilich auch auf einen andern Grund zurückführen, der mit der Werbung um die Gunst des Mädchens zusammenhängt. Bei den Kalmücken nämlich und den Völkern des malayischen Archipels findet, nachdem die Eltern der Braut die Einwilligung gegeben, ein Wettlauf zwischen dem Mädchen und dem Bräutigam statt. Es soll kein Fall vorkommen, dass sich das Mädchen fangen liesse, wenn sie Abneigung gegen den Bewerber hat. Ploss-Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde 1, 50 (3. Aufl.).

2) Mätz, Die siebenbürgisch-sächsische Bauernhochzeit. Kronstadt 1860. S. 66.

3) Weinhold, Deutsche Frauen 1, 384. Dargun, Mutterrecht 131. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitbuch 146. 252. — Verschieden hiervon ist das Stehlen der Braut durch Freunde des Bräutigams: Bavaria I. 402. III. 334. Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1, 106 f. Vierthaler, Wanderungen durch Salzburg, Berchtesgaden und Österreich (Wien 1816) 1, 165 (aus dem Lungau). v. Kürsinger, Ober-Pinzgau (Salzburg 1841) 169. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 377. 393.

4) Kuhn, Märkische Sagen S. 363.

höchsten ausgesetzten Geldpreis. Der letzte hat die Sau und wird an Rücken und Hut mit Sauschwänzchen besteckt.

In manchen Gegenden laufen, je nach dem Stande des Brautpaars, die Jäger, die Sennen, die Holzknechte, die Köhler; auch die Sennerinnen und andere Mädchen laufen. Zuweilen ist die Braut, die vor dem Gasthause steht, worin das Hochzeitmahl gehalten wird, das Ziel des Laufs. Selbst bei silbernen und goldenen Hochzeiten fehlt der Wettlauf nicht; nur führen ihn dann ältere Männer aus[1]).

Im Bistum Eichstatt bestund noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts folgender Brauch. Am zweiten Hochzeitstage, dem Kraut- und Fleischtag, auch Rocken- oder Brauttag genannt, ritten oder liefen die jungen Burschen um Henne und Hahn. Sie liefen zuerst vom Hause des Bräutigams nach dem Hause der Braut, und der Sieger erhielt eine mit Bändern geputzte Henne. Dann ging es im vollen Laufe zum Bräutigam zurück, wo der zuerst ankommende einen Hahn oder Gocker als Preis empfing[2]).

Verändert lebte dieser Hahnen- oder Hennenritt in Schwaben fort. Wenn eine Braut aus einem andern Orte nach Hohenstatt auf der schwäbischen Alb heiratet, stellen sich während der Trauung ledige Burschen zu Pferde bei dem Bettelhaus auf und reiten, sobald das Brautpaar aus der Kirche tritt, in vollem Lauf auf dasselbe zu. Der erste erhält ein Geschenk vom Bräutigam; ursprünglich muss eine Henne oder ein Hahn der Preis gewesen sein, wie der Name „um die Henn' reiten" andeutet[3]).

In Wolfschlugen, Oberamt Nürtingen, ward es beim Einheiraten einer Fremden so gehalten, dass an der Hochzeit ledige Burschen nach einer an einen Pfahl gebundenen Henne um die Wette reiten. Der erste am Ziel, dem es gelingt, abspringend vom Pferde die Henne zu fassen, erhält sie und ausserdem vom Brautpaare Wein und Geld[4]).

In der südlichen Oberpfalz folgt auf das Hochzeitamt in der Kirche das Backofenschüssel-Laufen[5]). Gleich vor der Kirchthür ziehen alle lauffähigen männlichen Gäste Strümpfe, Schuhe und Röcke aus. Der Brautführer entfernt sich einige Hundert Schritt von ihnen und giebt das Zeichen zum Lauf durch Aufwerfen seines Hutes, den er auf seinen Stock steckt. Wer sich dieses Hutes zuerst bemächtigt, erhält den vom Hochzeiter gesetzten Preis und ist ausserdem von der Zeche beim Hochzeitmahl frei[6]).

1) Bavaria I. 1, 398 f.

2) Nach dem Journal von und für Teutschland v. J. 1791. III. S. 473 bei Reynitzsch über Truhten und Truhtensteine (Gotha 1802). S. 351 f.

3) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 386.

4) E. Meier, Sagen aus Schwaben 483.

5) Der Grund der Benennung nach der Backofenschüssel ist nicht mehr erkennbar.

6) Schönwerth, Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen 1, 93. Der Siegende soll aber ein unbescholtener Mann sein, weil seine Untugenden auf das erste Kind des Paares übergehen.

In Österreichisch-Schlesien lässt die erste Brautjungfer am zweiten Hochzeittage einen grossen Kuchen backen, den Grenzkuchen. Die ledigen Burschen, zuweilen auch verheiratete Männer, versammeln sich und die Brautfrau mit der Brautjungfer stecken die Rennbahn ab. Dann stellen sich diese zwei in die Mitte der Bahn und halten ein weisses Tuch in die Höhe. Die Laufenden suchen im Vorbeirennen nach dem Ziel den beiden das Tuch zu entreissen. Wem es gelingt, erhält das Tuch und den Kuchen als Preis. Der Kuchen wird gemeinsam verzehrt[1]).

Diese Wettläufe gehören zu den ältesten Teilen der Hochzeitfeier. Sie gehören in den festlichen Zug, in dem die Braut von ihren Freunden und Gespielen in das Haus des Bräutigams geführt ward. Gesänge wurden von der Menge dabei angestimmt[2]) und die rüstigsten im Zuge begannen das Spiel des Wettlaufes.

Die Barfüssigkeit der Läufer selbst im Winter muss einen rituellen Grund haben und nicht bloss der Leichtfüssigkeit halber gefordert sein[3]). Dem Hochzeitfeste hat auch in unserer heidnischen Zeit nicht das religiöse Element gefehlt; man erbat und wünschte den Segen der Götter für die junge Ehe und brachte ihnen daher Spiele und wohl auch Opfer dar[4]).

Wir begegnen dem Wettlauf aber nicht bloss bei häuslichen, sondern auch bei Staats- und Gemeindefesten.

Bei der jährlichen Huldigung der Entlebucher an Luzern, die bis zur französischen grossen Revolution am Ostermontag auf der Wiese zu Schüpfen stattfand, schloss sich an die Heerschau über die bewaffnete Mannschaft regelmässig ein Wettlauf der Mädchen an. Die beste Läuferin erhielt vom Landvogt einen Rock in den Landesfarben[5]).

Nach uralter, aus dem Altertum schon (Sallust. bell. jugurth. Kap. 79. Valer. Max. V. 6) berichteter und weitverbreiteter Sage[6]) diente der Wettlauf zur Entscheidung von Grenzstreitigkeiten[7]). Von jeder Partei wird ein Mann gestellt: wo die zwei zusammentreffen, soll die Grenze sein. Diese Sage ist in der Schweiz auf einen Streit zwischen Uri und Glarus übertragen, ferner zwischen Graubünden und Lichtenstein[8]). Auch wird

1) A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 2, 225.

2) Müllenhoff, De antiquissima Germanorum poesi chorica S. 23 f.

3) Wir fanden sie auch bei dem Schäferlauf in Markgröningen in Schwaben, und dürfen herbeiziehen, dass in Oberschwaben am Funkensonntag (dem ersten Fastensonntag) alle Mädchen in Strümpfen (Vertretung der Barfüssigkeit) tanzen mussten. (Birlinger, Aus Schwaben 2, 64).

4) Weinhold, Deutsche Frauen im Mittelalter 1, 374 fg. Altnordisches Leben 247.

5) Stalder, Fragmente über Entlebuch 2, 375 ff.

6) Nach Mitteilung vom Geh. Rat Bastian findet sie sich selbst in Samoa.

7) J. Grimm, Grenzaltertümer, Kleine Schriften 2, 68 fg.

8) Grimm, Deutsche Sagen Nr. 288. Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten 392. 577.

sie über einen Zwist zwischen den Gemeinden Wollerau und Ägeri erzählt.

Hier ist der Grenzlauf das Mittel zur Erreichung eines wichtigen Zwecks. Als schmückendes Spiel ist der Wettlauf aber bei dem Grenzbegang verwandt worden, der in wiederkehrenden Fristen von den deutschen Gemeinden zur Sicherung ihrer Marken gehalten worden ist und religiöser Handlungen nicht entbehrt hat.

Jakob Grimm hatte bereits Wettläufe dabei vermutet, aber keinen Beweis beibringen können[1]). Nun ist derselbe, noch dazu aus neuester Zeit, in Dittenheim bei Heidenheim a. H. gefunden, wo am Schluss des feierlichen Grenzbeganges ein Wettrennen der berittenen Männer und ein Wettlauf der Mädchen gehalten wird[2]).

Die Wettläufe konnten durch die verschiedenen Bedingungen des Laufens mancherlei sein. Schmeller sagt in seinem Bayerischen Wörterbuche 1, 1448 (2. Aufl.): „Man hat verschiedene Arten solcher Wettspiele. — Beim Blindlaufen sind den Läufern die Augen verbunden. Nachdem sich jeder auf ein Zeichen dreimal umgedreht, geht es auf das Ziel los, welches natürlich von nicht wenigen verfehlt wird. Beim Sacklaufen stecken sie bis an den Kopf in Getreidesäcken; beim Hosenlaufen stecken immer zwei, jeder mit einem Bein, in einem Paar Hosen; beim Eier-, Kochlöffel- oder Tellerlaufen haben die Läufer auf einem Teller, einem Kochlöffel oder dergl. ein Ei oder etwas ähnliches an das Ziel zu bringen. Beim Tabaklaufen müssen sie mit brennender Pfeife anlangen. Bei dem unter Mädchen gepflegten Wasserlaufen kommt es darauf an, mit einem Kübel voll Wasser auf dem Kopfe glücklich ans Ziel zu kommen.“ Wir finden letzteres in Bayern wie in Schwaben, so bei dem Schäferlauf in Wildberg, wo die Mägde mit gefüllten Kübeln wettliefen. Gleiches hat E. Lovarini in unserer Zeitschrift II, 57 aus Viterbo und Assisi im Umbrischen berichtet.

Das Eierlaufen (Eierlesen, Eierklauben) finden wir anders, als Schmeller es beschreibt, in der Schweiz, in Schwaben, in Bayern, auf der Eifel, im Waldeckschen, in Schlesien[3]) als Wettspiel zwischen einem Eierleser und einem Läufer. Eine gewisse Zahl Eier werden von dem Läufer in bestimmtem Abstande von einander in gerader Reihe auf den Boden

---

1) Grenzaltertümer: Kleine Schriften 2, 64.

2) Aus der Kölnischen Zeitung vom 25. September 1872 bei Pfannenschmid, Erntefeste 348.

3) Tobler, Appenzeller Sprachschatz 165. Seiler, Die Basler Mundart 6. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 185—190. Schmeller, Bayer. Wörterb. 1², 1821. Schmitz, Sitten und Sagen des Eifler Volkes 1, 29. Curtze, Geschichte und Beschreibung des Fürstent. Waldeck 404. Gomolke, Breslauer Denkwürdigkeiten 3, 184.

gelegt. Dann muss der Leser die einzelnen aufheben und in einem Siebe sammeln, während der Läufer inzwischen einen bestimmten Weg zu einem Ziele (von dem er ein Zeichen mitzubringen hat) und wieder zurück machen muss. Wer zuerst fertig wird, hat den ausgesetzten Preis gewonnen. Fischart erwähnt den Eierlauf im Gargantua (er lieff der eyer S. 281 der Ausgabe von Alsleben). Das Spiel lebt noch, namentlich in der Schweiz (Appenzell, Aargau, Basel, Bern). In Schlesien war das Eierlesen eine Belustigung der Zunftgenossen am Ostermontag und besonders bei den Breslauer Tuchmachern beliebt.

Das Sacklaufen oder Sackhüpfen ist eine in vielen ober- und mitteldeutschen Landen beliebte Belustigung. In Schlesien z. B. veranstalteten es noch in neuer Zeit Gastwirte auf den Dörfern zur Unterhaltung städtischer Gäste an Sonntag-Nachmittagen. Ebenso das Schürzenrennen oder Schürzenlaufen, wobei barfüssige kurzgeschürzte Mägde über einen Brachacker oder ein Stoppelfeld um Preise liefen. Bei dem Guirlandenrennen, das in Mittelschlesien bis zur Gegenwart beliebt war, ist ein Laub- und Blumengewinde der Preis der siegenden Magd.

Ein alter Ausdruck für Wettlaufen ist gewesen die barre loufen (Wolframs Wilh. 187, 15. Altdeutsche Blätter 2, 224. Altswert 89, 27), der baar lauffen (Fischart, Gargant. 281, hallischer Neudr.), barr loufen (Pauli, Schimpf und Ernst), der barr spilen (Fischart, Gargant. 274, hall. Neudr.). Parlouffen wird noch im 17. Jahrhundert für wettlaufen (cursu certare), barloufung gleich wettloufung gebraucht[1]). Es bezeichnet das Laufen nach der Barre[2]), dem verschränkenden Balken, der die Rennbahn am Ziele schloss. Auch ein Drehkreuz oder ein Pfahl diente dazu. Von dem Maibaum haben wir früher als Ziel des Laufes oder Rennens gesprochen.

Auch der Ausgangspunkt der Läufer ward markiert: oft durch ein quergespanntes Seil, eine auf den Boden gelegte Stange, im Pinzgau zuweilen durch eine Querlage von Stroh.

In den Schilderungen der Laufspiele haben wir häufig von der Beteiligung der Mädchen an denselben zu sprechen gehabt. Und hier kommen wir nun zu den Gleichungen deutscher Wettläufe mit jenen italienischen, über welche Dr. E. Lovarini seine Forschungen, besonders aus paduanischer Vorzeit, bei uns mitgeteilt hat (Zeitschrift II, 56—67). Wie sich in italienischen Städten vom 12. bis ins 16. Jahrhundert Wettläufe zu Fuss und zu Ross um ein Stück Tuch nachweisen lassen, das bald als drappo

1) Grimm, D. Wörterl. 1, 1140. Schmeller, Bayer. Wörterb. 1, 401.

2) Du Cange, Glossar. med. et infim. latinit. 1, 586 (Niort. 1883) barræ: decursio palaestrica, sic dicta quod palæstra barris seu repagulis clauderetur.

verde, bald als panno scarlatto oder als palio (palio d'oro)[1]) oder sonstwie bezeichnet wird, so finden wir auch in den Akten und Chroniken süd- und mitteldeutscher Städte vom 14. bis in das 17. Jahrhundert solche Wettläufe um den Barchat (Barchent) oder Scharlach als Belustigungen verzeichnet.

Die Laufenden waren Männer und Weiber, ursprünglich gewiss wie auf den Dörfern ohne Einschränkung der Personen, wie denn an den Pferderennen, die gleichzeitig und um ähnliche Preise statthatten, immer alle, die Lust und Geschick dazu hatten, teilgenommen haben. Beweise dafür giebt ein Bericht über das Münchener Laufen von 1448, wo ganz allgemein gute gesellen und frawen und töchter als die laufenden genannt werden. In Nördlingen liefen 1442 hubsche frawen und gemeine weiber in Gemeinschaft miteinander. Dass unter den hubschen frawen ehrbare Frauen zu verstehen sind, ergiebt sich aus dem Gegensatz zu den gemeinen in der Angabe, dass ein gemeines weip, d. h. die Insassin des öffentlichen Hauses, siegte. Aber im übrigen hören wir nur von den Bewohnerinnen des Frauenhauses als Teilnehmerinnen an den städtischen Wettrennen. Die Ausartungen, die sich dabei eingefunden haben mögen, mussten den ehrbaren Mädchen und Frauen die Lust an der alten Sitte verleiden, und da das Volk diese Spiele forderte, war die Obrigkeit genötigt, die öffentlichen Dirnen zu dem Barchent- oder Scharlachlaufen zu stellen.

J. E. Schlager hat im ersten Bande seiner Wiener Skizzen aus dem Mittelalter (Wien 1835) über das Volksfest der laufenden Pferde in Wien gehandelt, woraus erhellt, dass dabei nicht bloss die Rosse, sondern auch mannen oder knecht und frawen gelaufen sind. Herzog Albrecht III. von Österreich hatte im Jahre 1382 bei Bestätigung der Wiener Freiheiten von 1296 bestimmt, dass man an jedem der beiden Jahrmärkte zu einem scharlach rennen solle[2]). Diese Spiele dauerten bis 1534, Kaiser Ferdinand I. verbot sie aus sittenpolizeilichen Gründen[3]). Die Zeiten waren der Auffahrtstag des Heilands im Mai und der Katharinentag im November. Es raunten 4—10 Pferde, die mautfrei waren, ausser den Männern und Weibern.

Genaueres ergiebt eine Eintragung in das Copey-Buch der gemainen Stat Wien[4]) zum Jahr 1454 über das Scharlachrufen, d. i. die öffentliche

1) mlat. cursus palii Du Cange II, 676[b] (Niort 1883). Das Stück Tuch ist eine echt mittelalterliche Form des Preises, die mit der alten Naturalwirtschaft zusammenhängt, wonach Stoffe oder daraus gefertigte Kleidungen (ganz oder teilweise) das metallene Wertstück vertraten. Vgl über die Verwendung von Kleidungsstücken als Preise bei Wettkämpfen Rochholz in der Zeitschr. f deutsche Philologie 1, 459 ff. Zu dem hier namentlich erwähnten Hosenpreis vgl. Fischart, Gargantua (Hallisch. Neudr. 73): sprang vmb die Hosen, jagt vmb den Barchat.

2) Die Wettläufe werden durch Herzog Albrecht nicht eingeführt worden sein; er bestimmte nur die beiden Zeiten der Rennen.

3) Schlager, Wiener Skizzen. 1846. S. 365.

4) Herausgegeben von Zeibig. Wien 1853 S. 13.

Ankündigung des Rennens um das Scharlachtuch. Es ward ausgerufen, dass am Montag nach Christi Himmelfahrt die Pferde von Schwechat herein in die Stadt laufen sollten, nachdem sie Tags vorher auf das Rathaus zur Einschreibung gestellt und vor dem Rennen selbst dort bulliert worden sind. Das erste Pferd am Ziel gewinnt den scharlach, das ander den sparber[1]), und welches das lest darczu ist, das hat gewunnen die saw. nu hoert mer. auch werdent die freyen knecht zu einem parhant lauffen, und welcher der erst darczu ist, der hat den parhant gewunnen. auch werdent die freyen töchterl zu ainem parhant lauffen, und welche die erst darczu ist, die hat gewunnen den parhant.

Die freien knechte sind die Knechte des Freimanns oder Henkers, der meist die Polizei im städtischen Frauenhause hatte. Bis 1450 kam der Pachtzins, den die Wirtin des Frauenhauses der Stadt Wien zahlte, dem Schergen zugute. In dem hintern Frauenhause hatte derselbe aber nichts ze pieten noch ze schaffen[2]).

Die freien töchterlein sind natürlich die Insassen des gemeinen Frauenhauses.

Von Wien ward dieses Volksfest nach Wiener Neustadt 1469 übertragen. Die Pferde rannten zu Mariä Himmelfahrt (15. August) um einen Scharlach oder einen Rock von welhischem Tuch, zu zweit um einen Sparber und zuletzt um eine Specksau. Die freien Knechte und die freien Frauen liefen jeder Teil für sich um einen Parchent[3]). Ursprünglich hat die Sau wohl nur die Bedeutung des Misserfolges im Rennen, wie das bei den Wettläufen auf den Dörfern sicher ist, wo der letzte mit Sauschwänzchen besteckt ward (vgl. oben S. 15)[4]). Aber für das symbolische Zeichen oder den symbolischen Namen ist auch eine wirkliche Sau als letzter oder auch als zweiter Preis, wie in Nördlingen, gestellt worden.

In München fand das Rennen wie in Wien zum Jahrmarkt statt. Hier scheinen noch wohlbeleumdete Männer und Frauen die Laufenden gewesen zu sein, wenigstens heisst es in der Ordnung des Rennens im Jahrmarkt von 1448: ain barchanttuech gueten gesellen dem, der zum ersten uber das zil komt. das ander barchanttuech frawen und töchtern, welche zum ersten über das zil komt.

---

1) Sperber erscheinen auch in Italien als Preise, so in den Statuten von Bologna aus 1259—62, wo der scarlatus, et roncinus (= minor equus) et sparvierus als Preise genannt sind. Du Cange a. a. O. II, 676[b].

2) Schlager, Skizzen, 1846. S. 375. 383.

3) Böhmers Chronik von Wiener Neustadt 1, 160.

4) Bei dem Kinderfest, dem Bechtle, im Saulgau am Dienstag vor Fastnacht heissen die nach Fleiss und Betragen letzten Schüler Sau oder Huitz: Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, 278. Der den letzten Schlag beim Dreschen thut, erhält den Namen Sau, Mockel, Saumockel, ebenda 425 ff.

Im Jahre 1557 bezahlte der herzogliche Hof die Hälfte (das halbe) vom rennscharlach und parchant per 13 fl. 5 β.[1]).

In Augsburg zeigen sich wieder die freien Fräulein als Läuferinnen, wenigstens lässt darauf die Jahrmarktordnung von 1454 schliessen: item die freylein umb das parchanttuech zu lauffen[2]).

In Nördlingen sind sie an einem Montag des Jahres 1442 (und gewiss ausserdem oft) mit andern Frauen um den Parchent gelaufen. Der weise Rat hatte der Bürgerschaft zur Lust ein Wettrennen auf einer grossen Wiese vor der Stadt angestellt, wie eine Reimerei jener Zeit erzählt[3]). Das lustige Volk drängte sich durcheinander:

in weyt sach man ein hubsch gedreng,
darzwischen ein hubsche leyten,
dofur ein parchet weyten.
davon macht man nicht weytes zil,
do sach man hubscher frawen vil
mit peyden grossen und kleinen,
die man haysset die gemeynen,
zu dem parchat lauffen schon,
des lachet mancher werder man.
ein gemeines weyp erliff das tuech.
do kom mancher pueb in seiner pruech
und hett ain zrissens wammes an,
ir was ain teyl nit wol getan.
do zoch man aber ain parchat dar,
itlicher nam des lauffens war.
der wart von ainem pueben gwunnen[4]).

Dann beginnt das rennen der pferdlein mit den knaben vmb ain scharlach, eine Sau und um eine Armbrust.

Wie beliebt das Parchentlaufen in Bayern noch um die Mitte des 17. Jahrhunderts gewesen, bezeugen Stellen in J. Baldes Agathyrsis und in einem Hochzeitgedicht seines Zeitgenossen Joh. Khuen[5]).

Für Breslau liegen Zeugnisse dieser Lustbarkeit vom Anfang des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhunderts vor.

In Nik. Pols Jahrbüchern der Stadt Breslau (II, 204) ist vermerkt: 1515 mitwoch nach Crucis (Kreuzerhöhung) liefen die freyen weiber wette umb ein weissen parchen, umb 1. par schuch und umb eine schaube.

---

1) Schmeller, Bayer. Wörterb. 1², 269.

2) Schmeller, ebenda.

3) Dye keierwisen, aus einer Wolfenbütteler Handschrift gedruckt bei Keller, Fastnachtspiele des 15. Jahrhunderts III, 1352 ff.

4) Eine Abbildung des Nördlinger Rennens um den Scharlach bei Seb. Münster, Kosmographie. Basel 1567. S. 846.

5) Schmeller a. a. O. 1, 269. Murer in seinen Emblemata (Zürich 1622) stellt auf dem neunten Bilde drei Knaben dar, die von einer am Boden liegenden Stange aus nach einem entfernten Drehbalken rennen, von dem ein Tuch als Preis hängt, Rochholz in der Zeitschr. f. deutsche Philol. I, 464.

1686 fand bei dem Schiessfest im Schiesswerder zu Breslau ein Pelzlaufen statt, das auf einer Scheibe jenes Jahres abgebildet ward. Neun oder zehn freie Weiber rannten von einer Schranke aus nach einer Stange, woran ober auf einem Kreuz ein Frauenpelz hing, darüber ein Hut; rechts am Querholz Schuhe und Strümpfe, links ein Stosseisen (Reibeisen) und ein Brummeisen.

Der Pritschenmeister mischte sich unter die laufenden Weiber und hielt sie durch seine Spässe auf. Die erste am Ziel gewann den Pelz; die nächsten erhielten die andern Sachen, die letzte das Brummeisen. Am Schluss wurden die Frauen beim Stückhauptmann gespeist[1]).

Die Wettläufe der Weiber der städtischen Frauenhäuser haben sich im engsten Zusammenhange mit alten Volksgebräuchen und als ein Seitenzweig derselben gezeigt, der sich durch das städtische Leben gebildet hat. Wir werden sie daher nicht auf italienischen Einfluss zurückführen und nicht für etwas Fremdes erklären dürfen.

Wettläufe der Mädchen haben sich auf dem Lande bis in unsere Tage neben denen der Männer bei den Frühlingsfesten der Hirten, dem Erntefest der Ackerleute, bei dem Grenzbegang erhalten, und sind auch ausser diesen Zeiten als Volksbelustigung geblieben. An den Hochzeiten scheinen nur Männer die Laufenden gewesen zu sein. Es sind Teile eines uralten Ganzen von religiöser Grundlage, das sich noch aus den Trümmern aufbauen lässt, wie vor allem der Pfingstbrauch aus den schlesischen Dörfern Lüssen und Järischau (S. 6. 7) und die oberdeutschen Wasservogelspiele erwiesen haben.

Albrecht Weber hat jüngst in der Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 28. Juli 1892 über das indische Vâjapeya-Opfer gehandelt (Sitzungsberichte 1892 Nr. XXXIX). Dasselbe geschah bei einem alten Wettrennen, das im Herbst gefeiert ward, in der frischen Jahreszeit, die auf die Regenzeit folgt und sich unserm Lenz vergleichen lässt. Es war ein Wettfahren von siebzehn Wagen, währenddessen ein Priester einen Gesang anstimmte und Pauken geschlagen wurden. Der Sieger ward durch Sprüche zum Herrn des folgenden Jahres geweiht. Darauf bestieg er einen Pfahl und das daraufgesetzte Rad und liess seine Gattin mit hinaufsteigen. Heruntergestiegen liess er sich auf einem Sessel nieder, ward als Herr gesalbt und ihm Gedeihen des Ackerbaues und des Hauswesens, sowie überhaupt Segen für das nächste Jahr zugesichert.

Mir fällt nicht ein, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem vâjapeya und dem alten deutschen Pfingstgebrauch (S. 6) zu behaupten. Aber wir können beide sich gegenseitig beleuchten lassen, denn die

1) Gomolke, Denkwürdigkeiten III, 183 (Schroller, Schlesien 3, 310).

Grundzüge stimmen zu einander. Durch den deutschen Volksgebrauch ergiebt sich schlagend, dass A. Weber den vâjapeya richtig für eine sehr alte volkstümliche Siegesfeier eines Wettkampfes erklärte (S. 11 oder 771). Aus dem indischen Ritual erhellt die religiöse Grundlage aufs stärkste, die ich für unsere Frühlingsbräuche mit dem Wettlauf behauptet habe.

Das Ersteigen des Maibaums durch den Sieger im Wettrennen (S. 7) vergleicht sich durchaus dem Ersteigen des Pfostens mit dem Rade durch den indischen Sieger, das nach dem çatapatha-brâhmana den Aufstieg in den Himmel bedeutete.

In dem deutschen Brauche wird der Sieger von seinen Mitbewerbern auf die Schultern gehoben; das ist die alte germanische Art der Erhebung zum Herzog oder König. Das indische Ritual hat dafür das Segnen und Salben.

In dem deutschen Brauche bringt der Sieger seiner Geliebten Gaben von dem erstiegenen Maibaum oder lässt sie an seinen Ehren teilnehmen; im indischen Ritual fordert er sie auf, mit hinaufzusteigen.

Aus der indischen Quelle ergiebt sich, dass der Sieger die erworbene Würde für das ganze Jahr behält. Dass auch nach deutscher Sitte das Gleiche gegolten hat, lässt sich aus der Königswürde bei den Wettschiessen folgern, die bei den städtischen Pfingstschiessen noch heute für ein ganzes Jahr erworben wird.

Wenn die Inder diese Jahreswürde mit Zusicherung besonderen Segens in Haus und Feld ausstatteten, so erinnern wir uns, dass der Sieger in deutschen Pfingstbräuchen in den reichen Genuss des segenvollen Maitaus kam, der auch auf ein Jahr wirksam war.

So wird denn auch hier wieder deutlich, welch grossen Gewinn unsere Volkssitten der Forschung über unsere Altertümer zu bieten vermögen.

Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit.

Von **Heinrich Lewy**.

Dass auf die Ausbildung des Aberglaubens in der römischen Kaiserzeit das Morgenland bedeutenden Einfluss geübt hat, ist bekannt. Beachtung verdient daher, und zwar insbesondere von seiten der klassischen Philologie, ein Verzeichnis abergläubischer Bräuche, welches auf dem Boden Vorderasiens im 3. Jahrhundert n. Chr. abgefasst und bisher weder behandelt

noch auch nur übersetzt[1]) worden ist. Dasselbe findet sich in der zu dem talmudischen Schriftenkreise gehörigen Tosefta (Traktat Šabbat VII und VIII). Die dort aufgezählten Bräuche werden unter der Bezeichnung „emoritische“ (nach dem aus der Bibel bekannten kanaanitischen Volksstamm der Emoriter, dessen Name verallgemeinert erscheint)[2]), d. h. fremde, den heidnischen Völkern mit griechisch-römisch-orientalischer Mischkultur eigene, zusammengefasst und vom Standpunkt des Judentums aus verpönt. Um Gebräuche bei heidnischen Gottesdiensten handelt es sich dabei nicht: deren Einzelaufzählung wäre überflüssig. Einiges, und so gerade das erste, gehört nicht einmal in das Gebiet des Aberglaubens.

Ich gebe die Übersetzung paragraphenweise, indem ich jedem Paragraphen meine Bemerkungen folgen lasse: leider fallen dieselben oft nur dürftig aus.

Tosefta Šabbat Kap. VII.

§ 1. *Folgendes gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn sich jemand das Haupthaar wegschert oder sich einen Schopf stehen lässt oder sich den Vorderkopf bis zum Scheitel kahl macht. Wenn eine ihren Sohn zwischen die Toten schleppt. Wenn jemand einen Lappen um seine Hüfte oder einen roten Faden um seinen Finger knüpft. Wenn jemand Erdschollen (Steine) zählt und ins Meer oder in den Strom wirft: das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Für Haupthaar steht ein Lehnwort = κόμη[3]). Gerade im Anfang des 3. Jahrhunderts begann bei den Kaisern selbst das ganz kurz geschorene Haar (ἡ κουρὰ ἡ ἐν χρῷ), welches sonst die Athleten und die Stoiker zu tragen pflegten, Mode zu werden (vgl. Marquardt, Privatleben der Römer II, 583 f.). Das Abscheren der Haare spielte auch im Kultus der syrischen Göttin eine Rolle nach Lucian de dea Syr. 55: ἀνὴρ εὖτ᾽ ἂν ἐς τὴν ἱρὴν πόλιν πρῶτον ἀπικνέηται, κεφαλὴν μὲν ὅδε καὶ ὀφρύας ἐξύρατο. Ähnlich berichtet Macrobius Sat. I, 23: „Vehitur enim simulacrum dei Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra: et subeunt plerumque provinciae proceres raso capite longi temporis castimonia puri“. Auch die ägyptischen Priester rasierten sich: Stellen bei Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 154. Bei den Römern schoren sich

1) Lange nach Einsendung meiner Arbeit erschien das erste Stück dieses Verzeichnisses (Kap. VII §§ 1—8), übersetzt von J. Fürst, in: Winter und Wünsche, die jüd. Litt. seit Abschluss des Kanons, S. 151.

2) Öfters in der Bibel, aber auch in ägyptischen Inschriften (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. I, 214. 218) wird אֱמֹרִי als Gesamtname der Kanaaniter gebraucht.

3) Fürst übersetzt: *das Abscheren des Haares am Vorderhaupt von Ohr zu Ohr.*

die aus einem Schiffbruch Geretteten das Haar ab, um ihr überstandenes Unglück zu zeigen, vgl. Juvenal XII, 81 fg.:

„gaudent ubi vertice raso
garrula securi narrare pericula nautae."

Klemens von Alexandria, der im Anfang des 3. Jahrhunderts starb, schreibt (Paed. III, 11 p. 290) auch als christliche Tracht das kurzgeschorene Haar (*ψιλὴ κεφαλή*) vor.

Das für „Schopf" gebrauchte Wort kann nach der sonst vorkommenden Lautvertretung griechischem *φαλαρίς* entsprechen, welches Wort aber in dieser, an sich sehr wohl möglichen, Bedeutung nicht nachweisbar scheint. Gemeint ist jedenfalls eine Haartracht nach Art des *σκάφιον*, wobei nur ein Haarbüschel (*σκολλύς*) hinten oder an der Seite stehen blieb, vgl. Wieseler, N. Jahrb. 1855 S. 357 ff.[1]).

Statt לנדרנדין (Variante לנורנדין) lese ich לנידודין (vgl. J. Levy, Chald. Wörterb. üb. d. Targ. I, 126) und fasse dieses נידודין „hohe Stellen" im Sinne von קָדְקֹד „Scheitel", das ja auch „Höhe" bedeutet. Für die נבחת genannte Kahlheit nämlich, um die es sich hier handelt, bildet der Scheitel die Grenze nach hinten, vgl. Mischna Nᵉgaʿim X, 10: קרחת ist die Kahlheit vom קדקד nach hinten, נבחת die Kahlheit vom קדקד nach vorn. Dass es sich an unserer Stelle um eine griechisch-römische Modefrisur handelt, beweist babyl. Baba qamma 83a: „Wer sich das Haar vorn völlig schert, folgt emoritischer Sitte; nur Ptolemäus bar Ruben erhielt die Erlaubnis so zu thun, weil er mit der Regierung verkehrte[2])". — Dazu vgl. W. Helbig, Das homer. Ep.[2] 240: „Wenn die euböischen Abanten *ὄπιθεν κομόωντες* heissen, so dürfen wir mit den antiken Gelehrten annehmen, dass es bei ihnen Sitte war, das Haar vorn zu scheren, am Hinterkopfe dagegen lang wachsen zu lassen. Die Ansichten über den Ursprung dieser Sitte lauten verschieden. Die einen behaupten, die Abanten hätten sie von den Arabern, d. i. von den mit Kadmos nach Euböa gekommenen Phönikiern (Strabon X, 447, 8) oder den Mysern angenommen."

Wenn die Mutter das Kind zwischen die Toten (auf dem Begräbnisplatze) schleppt, so soll dies wohl irgendwelche Schutz- oder Heilwirkung haben. Beispiele für den Glauben, dass durch die Berührung mit Leichen Krankheiten abnehmen, giebt Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] S. 314. Auch in Norwegen wird der Kranke zuweilen mit der Hand einer Leiche oder mit den Leichentüchern gestrichen; bei einer plötzlichen Lähmung oder Schmerz, was man oft „Totengriff" nennt, lässt man sich mit einem Totenknochen streichen: Liebrecht, Zur Volkskunde 312 fg. Damit zu vergleichen ist, was im Traktat Sᵉmaḥot VIII gelehrt wird: „Man

1) Fürst übersetzt: *das kreiselförmige Herablassen der Haarflechten.*

2) Fürst übersetzt: *das Kahlscheren des Haares dem Schicksalsgötzen.* Er denkt offenbar an das babyl. Šabbat 67b vorkommende גד גדי: siehe weiter unten.

geht auf den Begräbnisplatz und untersucht die beigesetzten Leichen drei Tage lang (auf Scheintod) ohne Rücksicht auf den Verdacht emoritischer Gebräuche."

Der um die Hüfte gebundene Lappen ist, entsprechend dem roten Faden, als rot zu denken. Er dient als Amulet, vgl. Dioskorides III, 95: *περιαφθὲν δὲ φοινικῷ ῥάκει θρεμμάτων νόσους ἀπελαύνει* (sc. *ἄλυσσον*). Insbesondere trugen die Eingeweihten von Samothrake eine purpurne Binde um den Leib, vgl. Schol. Apoll. Rhod. I, 917: *περὶ γὰρ τὴν κοιλίαν οἱ μεμυημένοι ταινίας ἅπτουσι πορφυρᾶς.*

Joannes Chrys. in ep. I ad Cor. XII, 7 (tom. X p. 125 Par.) erwähnt unter den Amuleten der Kinder auch *τὸν κόκκινον στήμονα*. Vgl. Dioskorides IV, 43: *ἱστοροῦσι δέ τινες καὶ ἴσχαιμον αὐτὴν* (sc. *φοίνικα*) *εἶναι ἐνδεσμουμένην φοινικῷ ἐρίῳ καὶ περιαπτομένην.* So auch noch heute allgemein: vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 359.

Bei dieser Gelegenheit gebe ich einen kleinen Nachtrag zu Otto Jahns Aufsatz über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten (Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1855). Daselbst wird S. 80 als Mittel gegen bösen Blick und Besprechen die unter dem Namen „la fica" bekannte Geberde erwähnt (wobei man den Daumen zwischen dem Zeige- und Mittelfinger der geschlossenen Hand durchsteckt), bildlich sehr häufig dargestellt, in der Litteratur nur Ovid Fasti V, 433 f. nachweisbar. S. 81 A. 221: „Sehr merkwürdig sind zwei entsprechende Hände von Gagat, welche diesen Gestus machen, während in der inneren Fläche ein Halbmond angebracht ist, wenn sie wirklich antik sind."

Babyl. Bᵉrakot 55b: Amemar und Mar Zuṭᵉra und Rab Aše (im 5. Jahrhundert) sassen bei einander. Einer von ihnen sagte: Wer in eine Stadt hineingeht und sich vor dem bösen Blicke fürchtet, der nehme den Daumen seiner rechten in seine linke und den Daumen seiner linken in seine rechte Hand und sage: „Ich N. N. stamme von Josef ab, über den der böse Blick keine Macht hat." — Wenn er sich aber vor seinem eigenen bösen Blicke fürchtet, so sehe er auf seinen linken Nasenflügel.

Nach babyl. Šabbat 53a wurde dem Pferde zum Schutze gegen den bösen Blick ein Fuchsschwanz angehängt.

Jenes kreuzweise Anfassen der Daumen wird babylon. Pᵉsaḥim 110a auch als Schutzmittel empfohlen, wenn man aus paarigen Gefässen gegessen oder getrunken hat; dazu die Formel: „Ihr und ich sind drei." Das Leeren einer geraden Zahl von Bechern wurde vermieden: man fürchtete die Macht der Dämonen (Šedim)[1]). Damit stimmt überein Plinius N. H. XXVIII, 5 und 17; ferner Porphyr., Vita Pythag.: *μηδ' ἐσθίειν διδύμων.* Im allgemeinen galten die ungeraden Zahlen als bevorzugt. Vergil Ecl. VIII, 75: „numero deus impare gaudet". Columella VIII, 5: den

1) Hierüber vgl. D. Joël, Der Abergl. u. d. Stellung d. Judent. zu demselben I, 60 fg.

Hühnern wurden Eier in ungerader Zahl untergelegt. Plutarch, Quaest. Rom. 2, de Is. et Osir. 48.

Nun zurück zu unserem Texte!

Bei den Erdschollen oder Steinen (das hebräische Wort kann beides bedeuten) handelt es sich um eine Art von Wahrsagung. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (deutsche Ausgabe) S. 463: „Die Hydromantie der Griechen bestand lediglich darin, dass man beliebige Gegenstände ins Wasser warf und einerseits nachsah, ob dieselben versanken oder auf der Wasserfläche forttrieben, andererseits die entstandenen Wellenkreise beobachtete.“ Wenn man mehrere, vorher abgezählte Dinge ins Wasser warf, so kam es wohl darauf an, wofür die Mehrheit sprach. Maimonides, Mišne Tora, ʿAboda zara XI, 7 bemerkt, dass von den קוסמים manche sich des Sandes oder der Steine, andere eines Metallspiegels oder eines Glasgefässes, noch andere des Stockes zum Wahrsagen bedienten.

§ 2. *Wenn jemand vor einer Flamme mit den Händen auf die Schultern klopft oder die Hände übereinander schlägt oder tanzt, das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn jemandem ein Stück Brot entfallen ist und er spricht: „Gieb es mir wieder, damit mein Segen nicht verloren sei.“ (oder wenn jemand spricht:) „Stellet das Licht auf die Erde, damit die Toten sich ärgern.“ (oder:) „Stellet das Licht nicht auf die Erde, damit die Toten sich nicht ärgern.“ (oder) sind jemandem Funken zu Boden gefallen und er spricht: „Heute bekommen wir Gäste“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die erwähnten Bräuche vor einer Flamme dürften ihre Erläuterung finden durch die Worte des syrischen Bischofs Theodoret im 5. Jahrhundert (Opera ed. Simmond, Paris 1642, I, 352): *εἶδον γὰρ ἔν τισι πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἐν ταῖς πλατείαις ἁπτομένας πυρὰς καὶ ταύτας τινὰς ὑπεραλλομένους καὶ πηδῶντας οὐ μόνον παῖδας, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας. τὰ δέ γε βρέφη παρὰ τῶν μητέρων παραφερόμενα διὰ τῆς φλογός. ἐδόκει δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμὸς εἶναι καὶ κάθαρσις.* Und dazu vgl. Poet. Lyr. Gr. ed. Bergk[4] III, 682: „Incertum, utrum ex poeta aliquo an ex populari cantilena petitum sit quod servavit Hesychius: *ὦπι ἄνασσα· πυρρὰ πρόθυρος. πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν.* Scribendum: *Ὦπι ἄνασσα, πυρὰ προθύροις.* Interpretatio autem sic restituenda videtur, huc relatis iis, quae falso s. v. *ὠπωτῆρε* leguntur: *Διὰ φαρμάκων εἰώθασί τινες ἐπάγειν τὴν Ἑκάτην ταῖς οἰκίαις, πῦρ πρὸ θυρῶν (ἀνάπτοντες).* Etwas Ähnliches geschah nach Lucian de dea Syria 49 bei dem Frühlingsfeste der syrischen Göttin, was Mannhardt, Wald- und Feldkulte II, 261, mit den Oster- und Maitagsbräuchen vergleicht. Siehe auch J. Grimm, D. Mythologie, Aberglaube Nr. 918: „Wer übers Johannesfeuer springt, kriegt dasselbige Jahr das Fieber nicht.“

Das Aufheben eines bei Tische fallen gelassenen Bissens erwähnt auch Plinius, N. H. XXVIII, 5: „Cibus etiam e manu prolapsus reddebatur, utique per mensas: vetabantque munditiarum causa deflare". Das Gegenteil lehrte Pythagoras, vgl. Diog. Laert. VIII, 8, 34: *τὰ δὲ πεσόντ' ἀπὸ τραπέζης μὴ ἀναιρεῖσθαι, ὑπὲρ τοῦ ἐθίζεσθαι μὴ ἀκολάστως ἐσθίειν ἢ ὅτι ἐπὶ τελευτῇ τινος· καὶ Ἀριστοφάνης δὲ τῶν ἡρώων φησὶν εἶναι τὰ πίπτοντα, λέγων ἐν τοῖς Ἥρωσι·*

Μηδὲ γεύεσθ' ἄττ' ἂν ἐντὸς τῆς τραπέζης καταπέσῃ.

Vgl. jetzt auch E. Rohde, Psyche S. 224 A. 1. Bei den alten Preussen galt die Regel, beim Mahl auf die Erde gefallene Bissen nicht aufzuheben, sondern für arme Seelen, die keine Blutsverwandte und Freunde, welche für sie sorgen müssten, auf der Welt haben, liegen zu lassen. Wenn aber in unserer Stelle davon die Rede ist, dass ein anderer aufgefordert wird, aufzuheben, um Unsegen zu verhüten, so findet sich Ähnliches bei J. Grimm a. a. O., Aberglaube Nr. 14: „Wer aus dem Haus gehend oder ausreisend etwas vergessen hat, kehre nicht um danach, sondern lasse es durch einen andern nachholen; sonst geht alles hinter sich."

Wenn es als Kränkung der Toten gilt, ein Licht auf die Erde zu stellen, so hängt das vielleicht mit der altjüdischen (aber auch deutschen — vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 428 ff. —) Sitte zusammen, im Trauerhause zu Häupten der auf die Erde gelegten Leiche ein Licht auf die Erde zu stellen. Die Aufstellung des Lichtes auf dem Boden zu anderem Zwecke mochte hie und da als Eingriff in die Rechte der Toten erscheinen. Auf der Synode zu Elvira im Jahre 306 wurde in Kanon 34 bestimmt: „Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt." Baronius und Aubespine verstehen darunter die Seelen der Verstorbenen, vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte I[2], 169.

Die Deutung von Funken auf Gäste findet ein Seitenstück bei Grimm, Aberglaube, Nr. 889: „Springen die Brände am Feuer hinten über und schnappen, so nahen fremde Gäste dem Haus." Ähnlich in Norwegen, vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 328: „Knistert das Feuer im Ofen, so sind bald Fremde zu erwarten."

§ 3. *Wenn jemand eine Arbeit anfängt und spricht: „Möge N. N. kommen, dessen Hände hurtig sind, und sie anfangen!" (oder:) „Möge N. N. kommen, dessen Füsse hurtig sind, und vor uns vorübergehen!" — Das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Wenn jemand an einem Fasse oder an einem Teige beschäftigt ist und spricht: „Möge N. N. kommen, dessen Hände gesegnet sind, und anfangen!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.

Offenbar schrieb man gewissen Menschen eine ganz besondere Gewandtheit oder ein ganz besonderes Glück zu und die Fähigkeit, durch

ihre Hilfeleistung, ja durch ihre blosse Nähe auch andere zu fördern. Eine wunderbare Heilkraft sollen Pyrrhos und Vespasianus besessen haben (Plut. Pyrrh. 3; Suet. Vesp. 7).

§ 4. *Wenn jemand das Fenster mit einem Dornzweige*[1]) *verschliesst; wenn jemand Eisen an die Füsse des Bettes einer Wöchnerin bindet; wenn jemand den Tisch vor ihr deckt, das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Man darf aber das Fenster mit Wolldecken oder Pflanzenwolle verstopfen und ihr eine Schale mit Wasser vorsetzen und ihr eine Henne anbinden, dass sie ihr zum Hören diene, und es gehört dies nicht zu den emoritischen Gebräuchen.

Dem Weissdorn (*ῥάμνος*) wurde in Asien und Griechenland eine Gegenwirkung gegen dämonische Einflüsse zugeschrieben, daher man ihn bei Geburten und Leichenbegängnissen draussen an der Thür anheftete, vgl. Ovid Fasti VI, 130 und 165 und Bötticher, Baumkultus S. 360. Die spina alba hat Janus der Carna verliehen, „um damit allen bösen Schaden von den Thüren abzuwenden, vor allem die gräulichen Strigen, welche in der Nacht kommen und den Kindern das Blut aussaugen“ (Preller, Röm. Myth.[3] II, 238). Bei der Rettung des latinischen Königskindes Proca legt sie die Weissdornrute ins Fensterloch. Auch an unserer Stelle ist von einer Wochenstube die Rede. Jetzt giebt eine wertvolle Zusammenstellung E. Rohde, Psyche S. 217 A. 3. Ähnlich noch Grimm, Aberglaube Nr. 389: „In einer Wochenstube lege man an jede Thür einen Strohhalm aus dem Wochenbette, so kann das Jüdel und kein Gespenst nicht in die Stube.“

Auch das an die Bettfüsse gebundene Eisen — Perles, Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX, 428, citiert dazu Sprenger, Mohamm. I, 142: Die Mutter Mohammeds erhielt vor ihrer Niederkunft den Rat, ein Stück Eisen um die Arme und um den Hals zu binden — soll Zauber brechen, der in Wochenstuben besonders gefürchtet ist. Vgl. Grimm, Aberglaube Nr. 516: „Frühjahrs, beim ersten Austreiben des Viehs, legen sie Äxte, Beile, Sägen und ander Eisengerät vor die Stallthür; es kann dann nicht bezaubert werden.“ In Norwegen muss die Wöchnerin Stahl bei sich tragen, wenn sie vor der Einsegnung ausgeht (Liebrecht, Zur Volkskunde 321). Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[2] S. 355: in der Pfalz legt man bei Entbindungen eine Axt unter die Bettstelle, damit das Herzblut nicht entfliesse. Indessen liegt wohl auch hier der Gedanke an Zauber zu Grunde. Das. S. 264: „Stahl und Eisen legt man unter die Thürschwellen, in die Wiege, trägt es bei sich u. s. w.“ (gegen Behexung). Hierzu nehme man Schol. Q zu Odyss. XI, 48: *κοινή*

1) J. Lewy, Verh. d. 38. Philol.-Vers. zu Gera S. 85 übersetzt בסירא: *mit einem Querriegel (sera).* Fürst übersetzt: *mit dem Schloss.*

τις παρὰ ἀνθρώποις ἐστὶν ὑπόληψις, ὅτι νεκροὶ καὶ δαίμονες σίδηρον φοβοῦνται. Vgl. Schol. zu *κ*, 323 bei Schrader, Porphyr. rell. ad. Od. pert. p. 99. Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) I, 140: „Die orientalischen Dschinnen leben in solcher Todesfurcht vor dem Eisen, dass der blosse Name desselben ein Zaubermittel gegen sie ist, und so vertreibt im europäischen Volksglauben das Eisen Feen und Elfen und vernichtet ihre Macht. Diese sind wesentlich, wie es scheint, Geschöpfe des Steinalters, und das neue Metall ist ihnen verhasst und gefährlich."

Zu dem Tischdecken vgl. Servius zu Verg. Aen. X, 76: „Varro Pilumnum et Picumnum infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit qui natus est." Denselben Brauch in anderem Sinne erwähnt Serv. V. Ecl. IV, 62: „proinde nobilibus pueris editis in atrio domus Iunoni lectus, Herculi mensa ponebatur". Im Morgenlande wurde der Tisch in der Wochenstube, also wohl ebenfalls im atrium, gedeckt, die Beziehung auf bestimmte Gottheiten muss aber in Vergessenheit geraten sein.

Das Verstopfen der Fenster mit Wolle soll die Zugluft verhüten und ist darum selbstverständlich erlaubt[1]). Das vorgesetzte Wasser ist für die Wöchnerin zum Trinken bestimmt, besonders während sie zeitweilig allein liegt[2]). Die Henne, welche ja auf jedes Geräusch hin gluckst, soll wohl der allein schlummernden Frau anzeigen, wenn jemand naht[3]).

§ 5. *Wenn jemand spricht: „Schlachtet diesen Hahn, der*[4]) *am Abend gekräht hat"; „diese Henne, die gekräht hat wie ein Hahn"; „Gebt ihr einen Hahnenkamm*[5]) *zu fressen, da sie kräht wie ein Hahn" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die Lesart „schlachtet" ist der anderen „steiniget" vorzuziehen, ebenso ist בערב „am Abend" richtiger als כעורב „wie ein Rabe". Beides, „rabenartig" oder „abendlich", kann das ערבית im babylonischen Talmud Šabbat 67b bedeuten, dem dort unmittelbar ein גברית „hahnartig" folgt: diese doppeldeutige Lesart ist wohl die ursprüngliche. An sich wäre rabenartiges Krähen des Hahnes als Unglückszeichen denkbar, ebenso wie das wolfartige Heulen der Hunde, Plutarch de superst. 8[6]). Ausschlaggebend

1) Nichts hat damit zu thun, was Hesychios unter *στέφανον ἐκφέρειν* berichtet: *ἔθος ἦν, ὁπότε παιδίον ἄρρεν γένοιτο παρὰ Ἀττικοῖς, στέφανον ἐλαίας τιθέναι πρὸ τῶν θυρῶν· ἐπὶ δὲ τῶν θηλειῶν ἔρια διὰ τὴν ταλασίαν.*

2) Dagegen beruht auf Aberglauben, was Grimm Nr. 674 anführt: „Man stelle ihr (der Wöchnerin), ohne dass sie es weiss, Wasser unters Bett."

3) Fürst übersetzt nach der Lesart im Jalquṭ I § 587: *und darf das Huhn anbinden, welches angefangen hinauszugehen.*

4) Fürst: *diese Henne, die.*

5) Fürst: *ihren Kamm.*

6) Vgl. Paus. IV, 21, 1; Julius Obsequens 68; Orosius V, 18. Im babylonischen Talmud Baba qamma 60b heisst es: „Die Rabbinen haben gelehrt: wimmern die Hunde,

aber ist für unsere Stelle Petronius Sat. 74, wo der zu früh krähende Hahn als Unglücksprophet betrachtet und alsdann geschlachtet und gekocht wird. Das zu frühe Krähen sollte entweder eine Feuersbrunst an demselben Tage oder einen Todesfall in der Nähe anzeigen. Über norwegischen Aberglauben Liebrecht, Zur Volkskunde 329: Kräht der Hahn zu ungewöhnlicher Zeit, so bedeutet es Feuersbrunst, wenn er dabei warm an den Füssen ist; im entgegengesetzten Falle bedeutet es, dass jemand bald ertrinken wird[1]).

Arabisch ist das Sprichwort: „Wenn eine Henne kräht wie ein Hahn, so soll sie geschlachtet werden.“ Derselbe Glaube ist auch in Persien nachweisbar. „Gallina cecinit“ wird Terent. Phorm. IV, 4, 30 unter anderm als böses Zeichen genannt, geeignet die Hochzeit zu vertagen. Nach Donat bedeutet es dort „superiorem marito esse uxorem“. Ähnlich in dem italienischen Sprichwort: „In quella casa non è mai pace, dove la gallina canta ed il gallo tace“. Doch ist dies keinesfalls die ursprüngliche Bedeutung jenes Aberglaubens, wie Grünbaum, ZDMG XXXI, 339 annimmt. Nach einem sicilianischen Sprichwort darf eine Henne, die wie ein Hahn kräht, weder fortgegeben noch verkauft, sondern muss von ihrer Besitzerin gegessen werden (de Gubernatis a. a. O. S. 556). Auch der deutsche Aberglaube fürchtet dies Zeichen, vgl. Grimm Nr. 83: „Henne wie ein Hahn krähend bedeutet Unheil“. Nr. 555: „desgleichen, wenn die Henne kräht (muss einer sterben)“. Nr. 1055: „Wenn Hühner krähen, kommt Feuer aus.“ Auch in Russland ist dieser Glaube verbreitet. Nach allgemeiner Überzeugung muss eine solche Henne sofort getötet werden, wenn man nicht vorher sterben will. Vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] S. 269. Columella VIII, 5 g. E. rät dem Züchter unter andern auch diejenigen Hühner abzuschaffen, welche anfangen als Hähne zu krähen oder zu treten: indessen scheint er nur an die Unbrauchbarkeit solcher Hühner für das Brütegeschäft, nicht an irgend eine schlimme Vorbedeutung zu denken.

Den Hahnenkamm gab man der krähenden Henne zu fressen, um das omen abzuwenden. Nach Juvenal XIII, 233 nämlich wurden den Laren Hahnenkämme gelobt, um Krankheiten abzuwenden:

„pecudem spondere sacello
Balantem et Laribus cristam promittere galli
Non audent:“

Über die Geschichte von einem Hahn, der 1474 auf dem Kohlenberg zu Basel verbrannt wurde, weil er ein Ei gelegt haben sollte, vgl. v. Amira, Tierstrafen und Tierprozesse (Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschung XII) S. 558.

---

so kommt der Todesengel in die Stadt; bellen sie freudig, so kommt der Prophet Elia in die Stadt. Das gilt aber nur, wo keine Hündin ist.“

1) Auch anderswo scheint die Vorstellung von einem am Abend krähenden, dämonischen Hahn der Nacht vorhanden zu sein: vgl. de Gubernatis, die Tiere in der indogermanischen Mythologie, deutsch von Hartmann, S. 557.

§ 6. *Krächzt ein Rabe und man spricht zu ihm: „Schreie!“ — krächzt ein Rabe und man spricht zu ihm: „Kehre dich um[1])!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Im babylonischen Talmud heisst es statt dessen: *Sagt jemand zu einem männlichen Raben: „Schreie!“ und zu einem weiblichen Raben: „Pfeife und kehre mir deinen Schweif zu [zum Guten]“ — so sind das emoritische Gebräuche.* Offenbar soll durch diese Zurufe dem Krächzen des Raben seine üble Vorbedeutung genommen werden. Der Zusatz „zum Guten“ im Talmud ist aber wohl eine Glosse. Bei den Arabern galt der Rabe als Unglücksbote: vgl. Rückerts Hariri I, 591. 592. Bei den Römern galt die Stimme des Raben nur dann für glückbedeutend, wenn sie von rechts kam: vgl. Cicero de div. I, 39, 85 und 7, 12. Eine besondere Art des Schreiens dieser Tiere wurde allgemein schlimm gedeutet. Plautus Aulul. IV, 3, 1: „non temere est, quod corvus cantat mihi nunc ab laeva manu, simul radebat pedibus terram et voce crocibat sua.“ Plinius, N. H. X, 12, 15: „pessuma eorum significatio, cum glutiunt vocem velut strangulati“. Ebenso Dio Cassius LVIII, 5. Vgl. P. Schwarz, Menschen und Tiere im Aberglauben der Griechen und Römer (Progr. d. städt. Realgymn. Celle 1888).

§ 7. *Wenn jemand spricht: „Iss diese dattelförmige Knospe des Lattichs, damit du dadurch meiner gedenkest!“ (oder:) „Iss sie nicht wegen der Staarblindheit!“ — „Küsse den Sarg des Toten, damit du ihn in der Nacht sehest!“ (oder:) „Küsse den Sarg des Toten nicht, damit du ihn nicht in der Nacht sehest[2])!“ — „Ziehe dein Hemd verkehrt an, damit du Träume habest!“ (oder:) „Ziehe dein Hemd nicht verkehrt an, damit du keine Träume habest[3])!“ — „Setze dich auf den Kehrbesen[4]), damit du Träume habest!“ (oder:) „Setze dich nicht auf den Kehrbesen[4]), damit du keine Träume habest!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Athen. II, 79—81 handelt vom Lattich (*θρίδαξ*): er erwähnt nichts von einer Wirkung auf die Augen, wohl aber, dass der Liebesgenuss dadurch gehindert werde. Ebensowenig bietet Dioskorides II, 164. 165.

Aus Portugal berichtet Liebrecht, Zur Volkskunde 374: „Um von Geistererscheinungen frei zu bleiben oder um nicht von einem Verstorbenen

1) Fürst: *Sagt einer beim Krächzen des Raben: o weh! oder sagt einer beim Krächzen des Raben: Gehe zurück!*

2) Die Konstruktion von נשק „küssen“ mit בְּ ist zwar sonst nicht zu belegen, aber durch die Analogie anderer Verba des Berührens wie נגע und פגע durchaus erklärlich. Die andere Lesart dagegen — „schlafe im Sarge des Toten“, „schlafe nicht im Sarge des Toten“ — enthält hebräisch im ersten Gliede einen Sprachfehler, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Verfahrens.

8) Fürst: *Ziehe dein Hemd verkehrt an, damit du nicht träumst.*

4) Fürst beide Male: *Zweig.*

zu träumen, ist es gut, wenn man die Sohlen an den Schuhen der Leiche küsst. Doch nur sehr furchtsame Personen thun dies, da es sonst für ein glückliches Anzeichen gilt, von Verstorbenen zu träumen, als wenn sie noch lebten." — Vielleicht ist gar in unserem Texte zu lesen: „Küsse den Sarg des Toten, damit du ihn nicht in der Nacht sehest!" „Küsse den Sarg des Toten nicht, damit du ihn in der Nacht sehest!"

Beispiele dafür, dass beim Zauber vieles umgekehrt gemacht werden muss, giebt Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 171. Anders als an unserer Stelle heisst es bei Grimm, Abergl. Nr. 3: „Wer ein Stück von der Wäsche verkehrt oder links anzieht, wird nicht beschrieen." Ein unbeabsichtigtes Thun ist gemeint, wenn Liebrecht, Zur Volkskunde S. 330 als norwegischen Aberglauben anführt: „Zieht man des Morgens das Hemde verkehrt an, so wird an dem Tage etwas toll hergehen."

Über einen Besen zu gehen verbot Pythagoras (*μηδὲ σάρον ὑπερβαίνειν*): Plut. Qu. Rom. 112.

§ 8. *Wenn jemand spricht: „Setze dich nicht auf den Pflug, damit du uns die Arbeit nicht schwer machest!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. „Setze dich nicht auf den Pflug, damit er nicht (später) zerbreche!" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn (jemand aber sagt): „damit er nicht durch das Gewicht deines Körpers zerbreche!" so ist dies erlaubt*[1]).

§ 9. *Wenn jemand spricht: „Lege deine Hände nicht auf den Rücken, damit uns die Arbeit nicht behindert sei!" das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Sonst hat das Verschränken der Hände magisch hemmende Kraft. Plinius XXVIII, 17: „Assidere gravidis, vel quum remedium alicui adhibeatur, digitis pectinatim inter se implexis veneficium est, idque compertum tradunt Alcmena Herculem pariente. Peius, si circa unum ambove genua. Item poplites alternis genibus imponi. Ideo haec in conciliis ducum potestatumque fieri vetuere maiores velut omnem actum impedientia. Vetuere et sacris votisve simili modo interesse." Vgl. Grünbaum ZDMG XXXI, 259.

§ 10. *Wenn jemand einen Feuerbrand an die Wand heftet*[2]) *und ruft: „Weg!" — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er aber wegen der Funken, so ist es erlaubt.*

---

1) Fürst übersetzt nach der Lesart im Jalquṭ a. a. O.: *Sagt einer: „Setze dich nicht auf den Pflug, damit du uns die Arbeit nicht schwer machst", das ist emoritische Sitte; sagt er es aber in der Absicht, dass der Pflug nicht zerbricht, so ist dies erlaubt.*

2) Abzuweisen ist die von Zuckermandel aufgenommene Lesart: *Wenn jemand sagt: „Hefte einen Feuerbrand an die Wand!"*

§ 11. *Wenn jemand Wasser auf die Strasse giesst und ruft: „Weg!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Ruft er es aber wegen der Vorübergehenden, so ist es erlaubt.*

§ 12. *Wenn jemand Eisen zwischen die Gräber wirft [und ruft: „Weg!“] — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Thut er es aber wegen der Handwerker, so ist es erlaubt.*

§ 13. *Wenn jemand einen angebrannten Stab oder Eisen unter seinen Kopf legt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Thut er es aber, um die Dinge zu verwahren, so ist es erlaubt.*

Der Ruf lautet in der Ausgabe von Zuckermandel הדה, Varianten dazu sind חדא חדה הדא. Perles (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. XIX, 1870 S. 428) hält חדא für persisches *chodâ*, den Namen für „Gott“. Aber was bedeutete dann dieser Ruf an die in der Nähe befindlichen Menschen? Unbefriedigend übersetzt J. Levy (Neuhebr. u. chald. Wörterbuch II, 15) „Spaltung, Scheidung“. Ebenso unbefriedigend Kohut in seiner Ausgabe des Aruch: „Unterwürfigkeit“. Offenbar handelt es sich an zweiter Stelle in allen Fällen um einen einfachen Warnungsruf, und daher erkenne ich in הדא הדה ursprüngliches הלא הלה, die talmudischen und targumischen Formen des hebräischen הלאה „dorthin! weiterhin! weg von hier!“ Dieser Ruf passt durchweg auch an erster Stelle, wo es sich meines Erachtens zweifellos um Abwehr feindlicher, dämonischer Mächte handelt.

Das unter den Kopf, offenbar ins Bett, gelegte Eisen dient, ähnlich wie oben bei der Wöchnerin, als Amulet. Denselben Zweck muss der angebrannte Stab haben. Da ist es nun höchst merkwürdig, ganz ähnlichen Bräuchen auf weit entlegenem Boden und in viel späterer Zeit zu begegnen. Vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 227: „Nach anderen Aufzeichnungen bei Thiers wird der Tréfoir oder tison de Noël in den dreizehn Nächten täglich im Feuer angekohlt. Unters Bett gelegt schützt er Haus und Hof das Jahr hindurch vor dem Donner; seine Berührung schützt die Menschen vor Frostbeulen an den Füssen, die Tiere vor vielen Krankheiten.“ Ähnlich zu Gerardsbergen in Belgien, vgl. das. 229: „Der Christbrand wird nur ein wenig angebrannt und beim Gewitter wieder ins Feuer gelegt, weil dann der Blitz nicht einschlagen soll; selbst ein Splitter von ihm, unters Bett gelegt, schützt vor dem Einschlagen des Wetters.“ Mannhardt vermutet S. 238, „dass hinsichtlich des Weihnachtsblockes eine Schicht älterer Volksgebräuche und Vorstellungen eine Umdeutung im Sinne gewisser christlicher Ideen erfahren hat.“

Nunmehr vermute ich, dass der an die Hauswand geheftete Feuerbrand, zu welchem der Ruf „Weg!“ an einen bösen Geist gehört, als Abwehr- oder Schutzmittel gleichzusetzen ist mit dem Feuerbrande, von dem ein angekohltes Stück unter den Kopf gelegt wurde. Vielleicht sollte

ersterer das Haus vor Feuersbrunst schützen nach dem Grundsatz „Similia similibus curantur“, welcher bei dergleichen eine Rolle spielt. So wird nach einem, wohl indogermanischen, Zauberspruch die Gelbsucht durch innere und äussere Mittel von gelber Farbe vertrieben: vgl. Kuhn, Z. f. vergl. Sprachw. XIII, 115. Wuttke, Der deutsche Volksabergl.² S. 301 f. Lenormant, die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausg. S. 52 erwähnt eine im Louvre befindliche Bronzestatuette von assyrischer Arbeit, den schrecklichen Dämon des Westwindes vorstellend, die an der Thür oder am Fenster des Hauses angebracht wurde: der Dämon sollte sich vor seinem eigenen Aussehen fürchten.

Das Anzünden von Fackeln wird verpönt auf der Zweiten Synode von Arles im Jahre 443 oder 452 und auf der Sechzehnten Synode von Toledo im Jahre 693: vgl. v. Hefele, Konziliengeschichte II² 757 und III² 350. — Die Quinisexta oder trullanische Synode (zu Konstantinopel) im Jahre 692 bestimmte in § 65: „Es ist verboten, an den Neumonden vor den Wohnungen oder Werkstätten Feuer anzuzünden und darüber zu springen“: vgl. v. Hefele a. O. III² 338[1]).

Das zwischen die Gräber geworfene Eisen dient wohl als Schutzmittel gegen den gespenstigen Werwolf, „der mit dem Vampyr von einem Geschlecht ist. Der Werwolf ist hier nicht ein verwandelter lebender Mensch, sondern ein dem Grabe in Wolfsgestalt entstiegener Leichnam[2]).“ Entzaubert wird der Werwolf dadurch, dass man Eisen und Stahl über ihn wirft. (Vgl. Wilh. Hertz, Der Werwolf S. 88 und 85). Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (deutsche Ausgabe) S. 10 erwähnt eine akkadische Beschwörungsformel, in der von Anbinden weisser und schwarzer Streifen ans Bett die Rede ist zum Schutze gegen den Schreckgeist, das Gespenst, den Vampyr. — Die Handwerker auf dem Begräbnisplatze sind mit Herrichtung von Grabstätten beschäftigt zu denken. Den von einigen Handschriften auch hier gebotenen Zusatz, *und ruft* הדא, lässt Zuckermandel wohl mit Recht fort. Die Anbringung des Feuerbrandes am Hause und die Ausschüttung von Wasser auf die Strasse konnten, abgesehen vom Aberglauben, gewiss zu verschiedenen Zwecken geschehen und mussten ohne jenen Zuruf jedem gänzlich unbedenklich erscheinen. Aber weshalb sollte wohl jemand Eisen zwischen Gräber werfen, wenn nicht aus Aberglauben oder, um die Handwerker mit Werkzeug zu versehen? Hier wird also das Werfen nicht erst durch einen begleitenden Ruf auffällig gemacht und ebensowenig durch Beziehung eines Rufes auf Menschen des Auffälligen entkleidet.

---

1) Über Anzünden zum Schutze vor Dämonen vgl. auch noch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) II, 195 fg.

2) Über Wolfsgestalt eines todbringenden Geistes der Unterwelt im Altertum vgl. E. Rohde, Psyche S. 180 A. 1.

Mit dem Ausgiessen von Wasser auf die Strasse zur Abwehr ist zu vergleichen Plinius, N. H. XXVIII, 5, 4: „Incendia inter epulas nominata aquis sub mensas profusis abominamur“. Ähnlich Petronius, Sat. 74. Möglicherweise wurde nur während der Mahlzeit das Wasser in einem solchen Falle unter den Tisch — um nämlich Störung zu vermeiden — sonst aber auf die Strasse gegossen. „Wenn die Leiche aus dem Hause getragen wird, so giesst man ihr dreimal Wasser nach und zerschlägt dann das Gefäss, damit man vor der Wiederkehr des Toten sicher sei“ (Wuttke, Der deutsche Volksabergl. [2] S. 435). Nach einem akkadisch und assyrisch erhaltenen Zauberspruch wird das gebrauchte Zauberwasser nach der an dem Menschen vollzogenen Beschwörung auf die Seite der Landstrasse geschüttet (Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausgabe S. 72). Nun ist auch der letzte Punkt in dem Satze des Reš Laqiš im Talmud P^esahim 111a verständlich: *Wer eines von folgenden vier Dingen thut, ist sich selbst an seinem Tode schuld: wer zwischen Baum und Wand seine Notdurft verrichtet, wer zwischen zwei Bäumen hindurchgeht, wer geliehenes Wasser trinkt, wer über ausgegossenes Wasser hinwegschreitet, selbst wenn es seine eigene Frau vor seinen Augen ausgegossen hätte.*“ Das Verbot des Hindurchgehens zwischen zwei Bäumen entspringt wahrscheinlich der Besorgnis vor Übertragung der von anderen zu ihrer Heilung dorthin gebannten Krankheiten. Man ging nämlich zu solchem Behufe zwischen den beiden Hälften eines gespaltenen Baumes hindurch, vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube [2] S. 317 und Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 14—22 und 32 fg.; Zeitschr. des Ver. f. Volkskunde II, 81 f.

Wie man in Griechenland beim Ausgiessen von (schmutzigem) Wasser auf die Strasse die Vorübergehenden durch einen Ruf zu warnen pflegte, lehrt Suidas unter *ἀπόνιπτρον· Ἀριστοφάνης* (Ach. 616) „*ὥσπερ ἀπόνιπτρον ἐκχέοντες ἑσπέρας*“. *εἰώθασι δὲ οἱ ἀρχαῖοι, εἴ ποτε ἐκχέοιτο ἀπόνιπτρον ἀπὸ τῶν θυρίδων, ἵνα μή τις βραχῇ τῶν παριόντων, λέγειν Ἔξίστω.*

§ 14. *Wenn ein Weib in den Backofen hineinschreit, damit das Brot nicht in Stücke zerfalle; wenn jemand Späne an den Henkel des Topfes legt, damit es nicht siede und überlaufe — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Man darf aber einen Span von Maulbeerholz und Glas in den Topf werfen, damit es schnell koche. Indessen verbieten die Weisen Glas wegen der Lebensgefahr.

Als norwegischen Aberglauben führt Liebrecht, Zur Volksk. 331 an: „Merkt man, dass die Speise anbrennt, so braucht man bloss ein Stückchen wollenes Zeug gerade unter den (hängenden) Kochtopf ins Feuer zu werfen oder damit über den Topf zu fahren oder einen silbernen Löffel hineinzustecken.“

Maulbeerspäne und Glas hatten also, nach dem damaligen Stande der Erfahrung, die natürliche Eigenschaft, das Kochen zu beschleunigen. Noch jetzt gebraucht man zu diesem Zwecke Soda, in der wie im Glase Natron enthalten ist; ja man nimmt geradezu Natron, damit die Gerichte schneller weich kochen. — Glas ist nachträglich wieder verboten worden, weil die Splitter leicht mit verschluckt werden und so Gefahr bringen könnten. — Von dem Holze des wilden Feigenbaumes sagt Plinius, N. H. XXIII, 64: „Bubulas carnes additi caules magno ligni compendio percoquunt".

§ 15. *Wenn eine bei (dem Kochen von) Linsen schweigen heisst, oder bei (dem Kochen von) Reis schreit, oder die Hände übereinander schlägt vor einem Lichte, so gehört dies zu den emoritischen Gebräuchen.*

Der babylonische Talmud nennt *Graupen* statt *Reis* und fügt an erster Stelle hinzu: *Wenn eine hüpft bei (Bereitung der) Tunke.* Ferner an letzter Stelle: *Wenn eine Frau Wasser lässt vor ihrem Topfe, damit es schnell kochen soll, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen.*

Zu vergleichen ist damit Plinius, N. H. XIX, 36: „Nihil ocimo foecundius: cum maledictis ac probris serendum praecipiunt: ut laetius proveniat, sato pavitur terra. Et cuminum qui serunt precantur ne exeant." So schon Theophr., H. Pl. IX, 8, 8. VII, 3, 5. — Über den Glauben an die Zauberkraft des Urins überhaupt vgl. die Schrift von Prof. Eugen Wilhelm, On the use of beefs urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations. Bombay 1889, S. 25 fgg.

§ 16. *Wenn eine Schlange auf das Bett gefallen ist und man spricht: „Er ist arm, in Zukunft wird er reich werden", „Sie ist schwanger, sie gebiert einen Knaben", „Sie ist Jungfrau, sie heiratet einen grossen Mann" — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

Die Schlange galt als eine Erscheinungsform des Genius. Cicero, de divinatione I, 36: da sich um den in der Wiege liegenden Roscius zu Solonium allnächtlich eine Schlange wand, erklärten die haruspices dem Vater, es deute dieses Vorzeichen auf einen vorzüglich begabten und dereinst gefeierten Mann hin. Vgl. Script. hist. Aug. rec. Peter I, 125, 19; II, 25, 6. Es ist bekannt, wie gerne man Schlangen bei sich in den Häusern und in den Schlafzimmern hielt (vgl. Plinius, N. H. XXIX, 72): leicht konnte daher eine Schlange aufs Bett fallen. Allerdings scheint bei Römern und Griechen eine Schlange im Hause sonst, abgesehen von dem Vorkommen bei Kindern, Unheil verkündet zu haben. Terent. Phorm. IV, 4, 29: „anguis in impluvium decidit de tegulis" (gleichzeitig Krähen der Henne); Theophr., Char. 16: *καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν μὲν*

παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἡρῷον εὐθὺς ἱδρύσασθαι. In Norwegen bedeutet es Glück, wenn eine Schlange sich dem Hause nähert: Liebrecht, Zur Volksk. 328.

§ 17. *Will eine Frau Küchlein zum Brüten setzen und spricht: „Nur durch eine Jungfrau lasse ich sie setzen“, „Nur nackt setze ich sie“, „Nur mit der linken (Hand) setze ich sie“, „Nur mit beiden (Händen) setze ich sie“; wenn jemand eine Frau sich antrauen lässt durch zwei (Bevollmächtigte) oder sich von einer Frau scheiden lässt durch zwei (Bevollmächtigte), und wenn jemand sagt: „Setzet noch einen an den Tisch!“ — das gehört zu den emoritischen Gebräuchen.*

In Bezug auf das Ansetzen der Hühner herrscht auch auf germanischem Boden allerlei Aberglaube. Vgl. Grimm, Abergl. Nr. 18: „Eine Henne setze man brüten, während die Leute aus der Kirche gehen, dann kriechen viel Junge aus.“ Nr. 19: „Wer grossköpfige Hühner wünscht, thue beim Ansetzen der Gluckhenne einen feinen, grossen Strohhut auf.“ Nr. 575: „Will eine Frau ihre Henne brüten setzen und lässt die Strümpfe lottern, die Haare fliegen und hat ihren schlechtesten Rock an, so bekommt sie lauter Küchlein mit Köbeln auf den Köpfen und gefiederten Füssen.“

„Ungemein häufig ist die Nacktheit die Bedingung eines Zaubers, und zwar ganz überwiegend bei Mädchen und Frauen, selbst bei ehrbaren Hausfrauen“ (Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 170).

Statt *nur mit beiden (Händen) setze ich sie* könnte es auch heissen: *nur durch zwei (Leute) setze ich sie.* Obgleich dies zum Folgenden gut passte, halte ich es doch nicht für das Richtige, weil sonst dieser Satz schon vorher, vor oder nach dem von der Jungfrau, zu erwarten wäre. Nach meiner Übersetzung schliesst sich die Erwähnung beider Hände passend an die der linken Hand an.

Die Zulässigkeit eines Bevollmächtigten sowohl bei der Eheschliessung als bei der Ehescheidung wird gelehrt im babylonischen Talmud Qiddušin 41a, b.

Wer noch einen an den Tisch gesetzt zu sehen wünschte, musste die bereits vorhandene Zahl der Tischgenossen für bedenklich halten. Man scheute wohl dabei, wie auch sonst, eine gerade Zahl; vgl. Plinius, N. H. XXVIII, 5, 5: „Quin et repente conticescere convivium adnotatum est non nisi in pari praesentium numero, isque famae labor est ad quemcunque eorum pertinens.“

§ 18. *Wenn eine Frau Eier und Kräuter in die Wand thut und davor (Lehm) klebt und sieben zählt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Im Talmud Šabbat 67b heisst es: *Wenn eine Frau Eier in die Wand steckt (und Lehm klebt?) vor den Küchlein, so ist darin ein emoritischer*

Gebrauch zu erkennen. Und wenn jemand umrührt vor den Küchlein, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen. Wenn eine Frau hüpft und einundsiebzig <vor den> Küchlein zählt, damit sie nicht sterben, so ist darin ein emoritischer Gebrauch zu erkennen.

Offenbar ist hier der Text zerrüttet.

Ähnlich bei Grimm, Abergl. d. Esthen Nr. 69: „Wird das Vieh zuerst im Jahre ausgetrieben, so graben sie unter die Schwelle, über welche es zuerst treten muss, Eier, wodurch alles Ungemach von ihm gebannt wird.“ Ohne Zweifel waren das Opfer an die schädlichen Dämonen: vgl. K. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters S. 224. Derselbe berichtet S. 213 f.: „Am Walpurgisabend bohrte man drei Löcher über der Thür des Kuhstalls und steckte Wurzeln in dieselben, welche ebenfalls zu bestimmten Zeiten waren ausgegraben worden; dadurch glaubte man die Hexen, welche bekanntlich in der dem ersten Maitag vorausgehenden Nacht besonders thätig sind, vom Betreten des Stalles abzuhalten.“ „In ähnlicher Weise befestigte man auch an Himmelfahrt ausgebrütete Eier an die Dächer.“ Nach dem Erklärer Š^{e}lomo Jiṣhaqi (Raschi) wären auch an der Talmudstelle die Schalen ausgebrüteter Eier gemeint.

Die Zahl Sieben kommt öfter bei Zauber vor: vgl. A. Dieterich, Papyrus magica musei Lugd. Batav. (N. Jahrb. f. Philol. XVI. Suppl.-Bd.), Index s. v. ζ'.

§ 19. *Wenn ein Weib Küchlein im Siebe schüttelt oder Eisen zwischen die Küchlein legt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

Thut sie (letzteres) aber wegen der Donner und wegen des Blitzes, so ist es erlaubt.

Columella VIII, 5: „Cribro viciario vel etiam loliario, qui iam fuerit in usu, pulli superponantur, deinde pulegii surculis fumigentur“ (gegen eine Hühnerkrankheit). Im Harz wird noch jetzt krankes Federvieh über einem Kohlenfeuer in einem Siebe hin- und hergeschwenkt (Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[2] S. 91). Wolf, Beitr. II, 378; Pröhle in Wolfs Zeitschr. I, 202; Kuhn, Märk. Sagen 381. Vgl. Grimm, Deutsche Myth. S. 1066, 1152: „Das Sieb erscheint ein altertümliches, heiliges Gerät, dem man Wunder beilegte.“ — Vgl. auch W. Schwartz, Ursprung der Mythologie S. 7.

Das Eisen ist uns oben schon mehrfach begegnet. Wenn das Hineinlegen von Eisen in das Hühnernest zum Schutze gegen Gewitter erlaubt wird, so handelt es sich dabei nicht um etwas Geheimnisvolles. Plinius, N. H. X, 75 und Columella VIII, 5 erwähnen den Glauben, dass die Eier, auf denen die Henne sitzt, wenn es donnert, schlecht werden. Als Mittel dagegen empfiehlt Plinius in den Hühnerkorb einen eisernen Nagel oder

auch etwas von einer Pflugschar aufgerissene Erde zu thun[1]). Columella sagt, dass viele kleine Lorbeerzweige und Knoblauchwurzeln nebst eisernen Nägeln hineinlegen[2]). Nach de Gubernatis, Die Tiere in der indogerm. Mythol., deutsch von Hartmann, S. 554 wären das Symbole der schwefligen Donnerkeile (wegen ihres starken Geruches) und des als eiserne Waffe aufgefassten Donnerkeiles; das empfohlene Mittel wäre nach dem Grundsatze „Similia similibus“. Wenn diese einleuchtende Deutung richtig ist (vgl. auch Wuttke, Der deutsche Volksabergl.[2] S. 92), so hatte jedenfalls das Volk der späteren Zeit keine Ahnung mehr von dem ursprünglichen Sinne seines Thuns, sondern fasste das Eisen als eine Art von Blitzesableiter auf.

Mülhausen im Elsass.

(Schluss folgt.)

Aus Gossensass.
Arbeit und Brauch in Haus, Feld, Wald und Alm.

Von **Marie Rehsener.**

I.

(Hierzu Taf. I. II.)

Unter Arbeit versteht der Bauer vorzugsweise die Thätigkeit zur Erhaltung seines Hofes: sowohl die täglich sich erneuernde als auch die durch die Jahreszeiten bedingte in Haus, Feld, Wald und Alm. „Was versteht ein Ochse oder Esel vom Sonntag!“ sagte ernst ein junges Mädchen, das sich als höchste Seligkeit wünschte, im Himmel immer lesen zu können, als von einer geistigen Thätigkeit die Rede war.

Von den Volksschullehrerinnen hiess es: Ich sage nicht, dass sie es fein haben, aber sie wollen nicht arbeiten. Vom Bauern Eisentle, der mehrere Maschinen erfunden: Er hat allm dem Zeug abgewartet, nie gern gearbeitet. Lachend erzählt man, es habe einmal einen Hantierer gegeben, der gesagt habe: Das Arbeiten verstehe ich nicht recht, aber das Rechnen (sich dafür bezahlen lassen!); und zu einem Bauernknecht, der andernorts

---

1) „Si incubitu tonuit, ova pereunt cett. Remedium contra tonitrus clavus ferreus sub stramine ovorum positus aut terra ex aratro.“

2) „Plurimi etiam infra cubilium stramenta graminis aliquid et ramulos lauri nec minus alii capita cum clavis ferreis subiciunt: quae cuncta remedia creduntur esse adversus tonitrua, quibus vitiantur ova pullique semiformes interimuntur ante quam toti partibus suis consummentur.“

Arbeit suchen wollte, hörte ich sagen: „Mehr Geld willst Du verdienen?! wenn Du einen Hafen voll Geld siedest, giebt es doch keine gute Suppe ab.“

Einmal hat ein Weibis einen Hafen voll Kreuzer gesotten und eine lötzere (schlechtere) Suppe hat sie gesagt, habe sie nie gehabt.

Eigentümlich wird das Wort Arbeit zur Bestimmung anderer Begriffe gebraucht: So zu lügen, das ist keine Arbeit! — Der Neid ist die allerschlimmste von allen Untugenden. Der Geiz schafft wenigstens etwas zusammen; aber der Neid schafft garnichts!

Jede Arbeit reicht einer andern die Hand, darf nicht unterbleiben und muss zur rechten Zeit geschehen: „Wenn ich nicht den ganzen Tag gehen müsste wie eine Uhr!“ rief, schon mit den Beschwerden des Alters kämpfend, unsere Bäuerin. „Stehe ich nur eine halbe Stunde später auf, so mängele ich sie den ganzen Tag und komme aus keiner Arbeit.“

Auch die höhern Mächte müssen dem Thun der Menschen ihrer Ansicht nach entsprechend handeln. Als es im Herbste einmal garnicht regnen wollte, sagte der Leitner: „Roggen baue ich doch! Wenn ich das Meinige gethan habe, nachher wird der liebe Gott wohl auch arbeiten (regnen lassen).“

Man soll die Kinder das Arbeiten ‚lernen‘, ehnder sie verstehen, dass es hart ist.

Viel zu lange sein sie in der Schule, meinte die Klamperin (Spenglerin), da haben sie es zu fein. Zu Hause, beim Bauern müssen sie arbeiten, da vergehn ihnen die Bosheiten. Die Bäuerin, zu der sie sprach, antwortete: Die Herren sprechen immer: Bildung! Erziehung! ich werde nichts davon gewahr. —

Die Spinnen vertreiben wir nicht, denn wir lernen von ihnen den Fleiss.

Der Müde rastet gern und der Faule noch viel lieber! „Härter ist es zu rasten, wenn man nicht gearbeitet hat! glauben Sie es?“

Ist etwas schwer, so heisst es — frisch derleiden! Wenn es mir ein Ernst ist, so wird es wohl gehen. Nun denn in Gottes Namen!

Die heilige Therese hat auch Unmögliches gekonnt. Sie war in einem Kloster und die Obern plagten sie sehr, gaben ihr allerhand schwere Arbeiten auf; aber sie vollbrachte sie alle. Endlich sckickten sie sie gar mit einer Reiter (Kornsieb) Wasser zu holen und sie brachte das Wasser!

Was in Gottes Namen gearbeitet ist, schützt auch gegen die Ränke des Bösen: Eine Kindbetterin lag allein und es war auch niemand im Hause, da kam ein Fremder und wollte, sie solle aufstehen. „So reich mir den Kittel (Rock)! sagte sie. „Da sein ‚drui‘ Gottesnamen dabei,“ antwortete der Mann: „in Gottes Namen ist er gewirkt, in Gottes Namen gemacht und in Gottes Namen angelegt! Den Kittel kann ich nicht angreifen,“ und er ging. —

In dem Sinne wie von Gottesdienst die Rede ist, heisst auch das Gebet ein Thun:

Ein alter, schon hinfälliger Bischof war eines Abends ‚nicht recht gut aufgelegt' (nicht wohl), dessenungeachtet betete er, wie er es gewohnt war, lang und viel vor dem Schlafengehen. Sein Diener, der es sah, sagte zu ihm: „Herr, was plagen Sie sich heute, wo sie so miserabel sind! Gehen Sie doch lieber zu Bett.“ Der Bischof aber antwortete: „Was Du heute derthust, sollst Du nicht auf morgen lassen!“ Er betete zu Ende, den nächsten Morgen aber war er tot. —

Im Gegensatz zum Gottesdienst, der ewig währt, sagt man: Herrendienst währt nur über Nacht.

Das Wie der Arbeit, ‚wie die Arbeit geht' und Lebenseinrichtung bestimmt die Weise der Väter — der Brauch. Er beherrscht die ganze Bauernwirtschaft; er bewahrt das Gute, verschliesst aber auch gegen das Bessere und wer davon abweicht, setzt sich dem Spotte der andern aus — er will ein Gescheiter sein!“ Doch sagt man auch: Wo es der Brauch ist, legt man die Kühe in die Betten und die Leute ins Stroh!

Als von Übelständen, der Luft- und Lichtlosigkeit der Ställe, die Rede war, äusserte ein Einheimischer, der das Volk genau kennt, der Herr Pfarrer aus Pflersch: Mit Worten ist da nichts zu machen, eher mit dem Beispiel, und auch mit diesem nur sehr allmählich: Unsere Leute sind fest wie unsere Berge!

Doch auch die Berge sind nicht so fest, wie sie scheinen: den Fels sprengt das Eis, der Steinblock stürzt zu Thal, der Wildbach sucht sich neue Wege, bringt Gerölle herab und entwurzelt den uralten Baum; die Lawine überschüttet die Schlucht und der Gletscher tritt allmählich zurück. — Dass aber auch der Brauch der Umwandlung unterworfen ist, giebt unbewusst der Bauer selbst zu, indem er nicht selten sagt: Ehnder war es der Brauch.

„Es ist überall gut Brod essen, wenn man eins hat;“ sagte die freundliche Frau des Penser-Schuster, des Fremdenführers, die aus einem andern Thal hierher geheiratet hat; dagegen meinte ein hiesiges Bauernmädchen: „Der Hantierer, da sage ich nichts, der muss sehen, dass er weiter kommt; aber einer, der Bauernarbeit verrichtet, dem ist die Welt nie zu klein!“

Ein hölzernes Haus und ein Lärchenkamin ist sein Begehr.

Als Schutz gegen Andersdenkende und Feuersgefahr setzte ein Gossensasser auf den Holzbaum seines Hauses, d. h. den Querbalken unter dem weitvorstehenden Fürschuss, den Spruch:

Veracht nicht mich und das meinige, | Zuvor dich und das deinige. | Such ob du findest ohne Dadel dich, | Alsdann komm und verachte mich. | Vor wilder Zeit und Hitze, | Heil'ger Florian beschütze | Durch deine Fürbitt und Kraft | Mein Haus und Nachbarschaft. Joseph Herbert 1859[1]).

Die Arbeit des Hausbaues nach der Schweizer Art kann man nicht mehr sehen, da die feuersgefährlichen Schindeldächer zwar ‚eingehalten', aber nicht neu hergestellt werden dürfen[2]); man ist auf die Kunde aus früherer Zeit und die Beobachtung des Vorhandenen angewiesen.

Für das Fällen des Bauholzes haben die Leute früher allerhand Glauben und Sekten (Meinungen) gehabt. Sie haben auf die Zeit gesehen und nach dem Mulme (Mond), wann sie die Feichten fällen sollten. „Und das ist wahr," behauptete ein junger Mann, der neben der Lawine sein von ihr umgerissenes Holz raumte, „das alte Holz z. B. in einer Tenne hält allm noch, das ‚nuie' — wenn man jetzt eine Tenne baut, wo man nicht mehr selle (solchen) Glauben hat und den Baum fällt, wenn man ihn braucht — ist geschwind faul. Im Februar soll das Holz am besten sein und am stärksten halten, ehnder der Saft in den Bäumen anfängt zu fliessen und nach den Ästen zuzuströmen."

Was den Mörtel anbetrifft, so soll, wie man in alten Büchern gelesen haben will, früher eine Portion Essig ihn fester gemacht haben; auch wurde dem gewaschenen Sand, wie er sich z. B. an Mühlrädern sammelt, der Vorzug gegeben. —

In der Hauseinrichtung ist alles auf das Notwendigste beschränkt. Das breite Dach schützt auch das um die Mauern aufgestapelte Holz und ersetzt die Holzhütte. Die Kuchl ist zugleich Räucherkammer, — Speckseiten und Würste werden an die Decke gehängt; auf dem Herde ist der Platz für die Hennen, die in der Stiege, einer Art hölzernem Käfig, warm gehalten werden müssen. Den Vorräten dienen: Das Gadele, Pschütt und Birl (Speise- und Vorratskammer und der Raum unter dem Dach), Tenne und Keller.

Mensch und Vieh leben unter demselben Dach. Ein Mädchen findet ihre Liegerstatt oft noch in der Brodkammer und der Knecht steigt auf einer Leiter noch höher hinauf in sein Nest — den Schluff. Als wir in einem verhältnismässig kleinen Hause fragten: „Wo schlafen sie denn alle?" (es waren zehn erwachsene Personen), wurde geantwortet: „Wir haben noch ein paar dunkle Kammern; man kann sich schon klein machen, wenn man will." —

1) Die jetzigen Besitzer wussten nicht, was auf ihrem Hause steht — aber, sagte der Kienast Hannes, meine Tochter hat es gelesen, und ich — er zeigte mit dem Finger auf sein Herz — ich bin der Lehrer davon.

2) Dreifach liegen die Lärchenschindeln und müssen, sollen sie nicht faulen, alle acht bis zehn Jahr umgewendet werden. An die Holzschornsteine aber setzen sich die Russschnaken und brennen erst diese, so flammt der ganze Kamin auf.

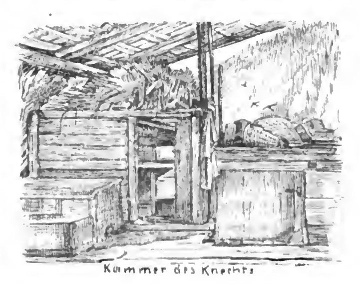
„In Ridnaun bei Sterzing," erzählte ein Zimmermann, „war ein altes Haus — ich hab's gesehn, wie wir es niederrissen, um das neue zu bauen — die Einfahrt war in der Mitten, rechts und links waren die Wände von rundbehauenen Holzbäumen; zum Heu hat man eine Leiter hinaufsteigen müssen und eine andere wieder hinab, um zuzukommen."

In Telfs lockte uns ein reichgeschmücktes Fenster, hinter dem sich aber nur ein Gadele befand, in ein Haus; doch beim Weitergehen kamen wir auf einen langen Söller über abschüssigem Felsen, der mehreren Häusern, die mit den Giebeln darauf stossen, als verbindende Gasse dient.

Ein Haus, welches mehrere Stockwerke hat, hat eine wilde Höhe, heisst es, und eins, welches mit dem des Nachbarn unter ein Dach gebaut ist, so dass beide im Giebel zusammenstossen, wird ein halbes Haus genannt.

Die Kêrl (Erker), die Bilder auf den Aussenwänden, die Marillen (Aprikosen) neben den Hausthüren gewähren selbst den kleinsten Hütten ein freundliches Aussehen. Einen aussergewöhnlichen Schmuck erhalten die Hausthüren von Palmsonntag bis nächsten Pfinztig (Donnerstag) früh durch „die Ballm" (Palme), eine aus Ölzweigen, Wachholderästen und Weidenkätzchen an langer Stange künstlich hergestellte Palme (Taf. 1). Sie wird vor der Hütte aufgerichtet oder wie eine Fahne zum Giebel hinausgehängt.

Trotz der grossen Feuergefährlichkeit früherer Bauart steht noch ein uraltes Haus am Ende des Pflerschthals auf dem Stein (Taf. 2). Vom



Kammer des Knechts

Wege zum grossen Wasserfall führt ein Pfad dorthin ab. Zunächst fallen drei Holzkästen, zum Teil von der Sonne verkohlt, zum Teil vom Alter gebleicht, ins Auge, die dem Söller vorgebaut sind. Mit ihren kleinen Giggerln (Fensterchen) möchte man sie für Heustadel halten; doch sind es Kammern. Die oberste der Schluff des Knechtes.

Labe (Laube) und Labndille[1]) (unterer und oberer Hausgang) liegen über Kreuz; neben der Hinterthür, zu der man zuerst gelangt, befinden sich zwei Kuhställe, für je zehn Rinder; weiter vorgebaut Schaf- und Schweinestall. Neben der Hausthür, gegen den Gletscher, liegen Wohnstube und Kuchl; rückwärts zur Seite der Auffahrt die mächtigen Heustöcke und am andern Ende des Saales in der aus rundbehauenen Stämmen aufgeführten Hauptwand und der Knechtskammer gegenüber liegt das Ehegemach der Bauersleute. Es ist fast dunkel, hat auch nur ein Giggerl, welches mit dem Holzschieber verschlossen werden kann und gewährt nur Raum für das grosse und ein kleines Bett, Kasten (Schrank) und Truhe. Das Aufsteigen auf die stuhlhohe Schwelle zu erleichtern, ist ein Klotz vorgelegt, auch scheint sie zum Sitzen zu dienen. „Eine alte Welt!"

Hier lebte einst das Steiner-Mandl, der reichste, doch von der Kirche in Gossensass, zu der er gehörte, am entferntesten wohnende Bauer. Er hatte ein Mule (Maultier) und besass das verbriefte Recht, dass zum Gottesdienst nicht eher geläutet werden durfte, als bis er zu sehen war, wie er auf seinem Mule zur Kirche angeritten kam.

Als wir über die ungleichen grossen Steine des Hausgangs uns weitertappten, waren wir froh, Feuer in der Küche zu sehen, zwei Feuer, denn es kochten zwei Parteien, die das Haus besitzen und im Sommer auch gemeinschaftlich bewohnen. In der engen, aber wie überall getäfelten Stube sass eine steinalte Frau mit einem kleinen Kinde. „Wie alt ist das Kind?" fragten wir. „Noch nicht sechs Wochen" — „und das Haus?" — „vier und ein halbes Jahrhundert."

Unwillkürlich gedachte ich einer Stelle bei Riehl[2]) und erzählte später unserer Wirtin, wir hätten in einem Buche gelesen, wie vor mehr als 1000 Jahren die Leut — es wären Heiden gewesen — wenn sie ein Haus bauten und wollten, dass die Mauern recht fest halten sollten, ein lebendes Kind in das Fundament eingemauert hätten.

„Da sieht man, was sie (die Heiden) für Tuifel gewesen sein! Die werden die Sekten (falsche Meinungen) wohl alle gehabt haben!" rief die Zenze lebhaft.

Die Arbeit im Hause beginnt und schliesst auf der Fuirstatt des Herdes und das auflodernde Feuer mit seinen Fuirglansterln (Funken) wird, wie die Sonne in der Natur es ist, der Mittelpunkt des häuslichen Lebens.

1) Letztere wird auch, wenn sie klein, Dillele, wenn gross, Saal genannt.

2) W. H. Riehl, Die Familie, S. 135. „Aus dem dunkelsten Altertum dämmert dort der Glaube herüber, dass ein Hausbau am festesten wird, wenn man ein lebendes Kind in die Fundamente einmauert. Vernichtet werden muss der Einzelne, vernichtet das teuerste Kleinod der Familie, ein unschuldiges Kind, damit das ganze Haus feststehe über der Leiche des zu Tode gemarterten Einzelwesens."

Von letzterem giebt schon das alte Kinderlied ein flüchtiges Bild:

,Bronobis' (ora pro nobis)!
Die Gäns gehn in Kobis (Kohl),
Der Bauer geht zu wehren (abwehren),
Und fällt in die Dêrn (Berberitzen);
Der Knecht geht zu helfen,
Und die Dirn zu melken;
Die Bäurin zu kochen
Und die Kinderle alle zu kosten.

Die Männer haben in der Weite zu thun, die Frauen im Hause und die Hausfrau vorzugsweise am Herde[1]). „Wir werden wohl sehen, dass die Kirche im Dorf bleibt" (werden Ordnung halten!)

Den Bauern nennt sein Weib ihren Herrn. „Ich weiss wohl," sagte der Lois, „dass in meinem Haus nicht alles so ist, wie es sein soll; aber was sein kann, das soll auch sein."

Aus einem Bauern kann schleunig ein Herr (Vornehmer) werden, aber aus einem Herrn nicht so leicht ein (tüchtiger) Bauer. —

Das Platzl im Korn, das die Bäuerin selbst gegätet hat, kennt man leicht (ihre Arbeit ist sorgfältig).

Die Ehehalten machen zu schaffen: Ein Bauknecht (erster Knecht) zieht die Arbeit, die er nicht thun will, so lange hin und her, bis sie der Bauer selbst thun muss, und wenn es nach jenem ginge, müssten sie täglich ins Hotel an die Tafel zum Essen gehen. Einem andern ist die ,Bessrige' (was er über den Lohn erhält) zu gering. Manche Dirn ist schlauderisch — ein ,Wosen'[2]). Manche ist unhilfli, jene gar ein verlorenes Mensch (sie bringt nichts fertig); die möchte dienstlich sein, aber sie zieht den Schweif nach sich (ist schwächlich). Und eine aus der Fremde, „hann i Sorge, lasst das hintere Thürle offen" (hält es mit andern).

Wer Tagewerker haben muss, ist nicht zu neiden. Die Leut wollen alle Herren und Frauen ,ogeben', nicht arbeiten und je grösser der Lohn wird, desto schlechter wird es; aber noch ist kein Schöwer (Schober) in der Weite (draussen) geblieben, man hat Tagewerker bekommen, ihn ins Haus zu schaffen.

Den Sunntigsdienst lassen sich Mädchen zur Aushilfe für die Hausarbeit nicht bezahlen und Tagewerker, die die Woche mit dem Bauern gearbeitet haben, kommen auch Sonntags zu ihm, aber nicht zur Arbeit, sondern im Feiertagsgewand zum Mittagessen. Ja in Sterzing haben sie früher die Feldarbeiter, welche z. B. Montags die Arbeit beginnen sollten, schon abends zuvor, also am Sonntag geköstet.

---

1) Hunde, Weiber und der Backofen gehören zum Hause.

2) Schimpfname für ein unordentliches Mädchen. Sie ist wie ein herausgerissenes Stück Rasen, an dem noch Erde hängt.

Ist morgens das Gebetläuten verklungen oder die Frühmesse vorüber, so fasst die Dirn die Asche vom Tage vorher auf und verwahrt sie für die Waschlauge. Abends, wenn sie sie zusammenkehrt, könnte noch eine glühende Kohle darin sein. Das Mädchen macht Feuer und stellt darüber den grossen Wasserkessel zum Milchschüsselspülen. Darauf eilt sie in die Tenne, steckt dem Vieh das Futter ‚oer' und kommt herab zum Melken, Milchdurchseihen und Tränken[1]).

Unterdessen hat die Bäuerin die gestockte Milch ogerahmt und die Dirn spült die Schüsseln[2]).

Wer sich beim Spülen oder Waschen das ‚Fürtich' (Fürtuch, Schürze) sehr nass macht, bekommt einen Vollsäufer zum Mann.

Die Milch wird nur im Sommer in den Keller gebracht, im Winter hat sie im Wohnzimmer, im Milchkasten ihren Platz und muss sich in den üblichen Tabaksrauch schicken; wenn sie zu nahe dem Ofen steht, rahmt sie nicht aus. Die Milch ist wie eine Frau, sagt man, sie will es nicht zu heiss haben und nicht zu kalt, und reinlich will sie es haben.

Rechts von der Fuirstatt steht der Wasserhafen, links der Hennenhafen und dahinter der Fuirhund zum Auflegen der Brände. Jetzt schürt die Frau das Feuer unter das Herz des Dreifusses. Er darf, wenn eine Kindbetterin im Hause ist, nicht erkalten, d. h. es muss oft darauf für sie gekocht werden, auch darf er nie leer stehen. Wenn es nicht lohnt, ihn auszuheben und die Glut einem der Häfen zuzuschieben, wird wenigstens ein Stückchen Holz darauf gelegt.

„Warum thun sie das," fragte ich die Frau. „Weil ich es immer so gesehen habe." — „Aber was ist der Grund?" „Weil, so lange er leer ist, eine arme Seele darauf niederhocken muss. Sagen Sie es nicht, man lacht jetzt darüber!" —

In einer eisernen Pfanne, deren es in einer jeden Kuchl eine Unzahl giebt, werden fast alle Gerichte — das Mus[3]), die platschnasse Suppe[4]) u. s. w. ‚derschaffen'.

---

1) Das Seihen geschieht meistens vermittelst der Seihe, einer mit einem Brett zusammenhängend aus Holz geschnittenen Schüssel und des Seihen-Strohs, einem zu mehreren Strähnen zusammengeflochtenen Kuhschwanz, der mit kochendem Wasser nach jedem Gebrauch übergossen werden muss. Die Schüssel hat in der Mitte ein rundes Loch, welches mit dem Seihenstroh vor dem Durchgiessen der Milch fest zugestopft wird.

2) Dies geschieht bei den hölzernen mit einer Reibe aus bindfadenzähen Rinderwurzen und mit marmorartigem Sande vom Tribulaun.

3) Eine grosse Pfanne wird mit Butter ausgestrichen, dass sie schmutzig (fettig) ist, Milch hineingegossen und zum Kochen gebracht; dann wird mit der linken Hand Musmehl hineingesäet, während die rechte mit einem eisernen Besen den Brei gleichklopft. Zuletzt wird die Pfanne in die Glut gestellt zum Bebacken und oben auf ein Stück Butter gelegt.

4) Ein paar Löffel Mehl werden in Butter geröstet, kaltes Wasser aufgegossen und zum Kochen gebracht. Unterdessen wird hartes Schwarzbrod gegrambelt (klein gehackt) in eine Schüssel gethan, die glühende Suppe darüber gegossen und zugedeckt, bis das Brod etwas erweicht ist.

Die Bestandteile fast aller Speisen sind: Mehl, Milch, Topfen (weisser Käse), Butter, Butterschmalz; hartes Roggenbrod, Weissbrod, das Knödelzeug (feingeschnittener Speck und Würste) und Eier; als Zuspeise Sauerkraut, Kresse und Salat, als Würze Schnitz (Schnittlauch) und Knofel (Knoblauch). Erdäpfel, auch Grundbirnen genannt, bilden ein Extraessen zum Neunern, dem Frühstück um 9 Uhr, oder zum Rändel (Marende) um 3 Uhr nachmittags. Als Getränk dient neben dem Wasser, was immer frisch vom Brunnen sein muss, abgerahmte süsse oder saure Milch.

Das Mus muss eine Stunde kochen, eine Stunde kühlen und eine hilft es[1]). In dreierlei Fällen kann man der Suppe durch Wasser helfen: wenn sie zu heiss, zu dick oder zu rass (salzig) ist. Der Butter und das Butterschmalz macht nicht fett, sondern stark. Zu einem Knödelzeug für die Nåthigen (die Armen), sagen manche, sei das Wild erschaffen; jetzt stehlen es die Reichen den Armen! Die Knödel müssen mit der Kelle, ohne den Teig mit der Hand zu berühren, geformt werden, und die Köchin, welche das nicht thut, die Knödel nicht rund macht, kommt nicht zum Heiraten. Das Sauerkraut ist gesotten, wann die Köchin will. Nur noch feingeschnittenen und in Butter gebräunten Knofel giesst sie darüber.

Mit weittönender Stimme ruft die Bäuerin die Leute zum Essen, arbeiten sie in der Nähe. Sie ruft sie bei Namen und lässt diese in den alten Laut „ô" ausklingen: „Seppô, Loisô, Maidlô, Rosô, Mariô!" Die Antwort ist „hô!".

Eine andere klopft mit einem Stück Holz auf den Boden der umgekehrten Milchmelters. Arbeiten die Hausgenossen weiter ab, etwa im gegenüber befindlichen Bergwalde, so wird ein helles Kleidungsstück auf den Söller gehängt, zum Zeichen, dass sie kommen sollen. Sind alle in der getäfelten Stube versammelt, so wird die Kost mitten auf den viereckigen Tisch, wo eine Schiefertafel eingelegt ist, gestellt. Das Gebet beginnt, bei dem jeder entblössten Hauptes steht. Man setzt sich auf die um die Wand laufende Bank und nimmt nötigenfalls Vorbänke zu Hilfe. Die Löffel der Hausleute liegen bereit, Fremde ziehen die ihrigen aus der Tasche oder greifen nach denen, die an der Wand, hinter dem Kreuze des Herrgotts, neben Kornähren, Kolben von türkischem Weizen, einem Ölzweig, auch wohl einem wichtigen Papiere stecken.

Über dem Tische hängt eine aus Holz geschnitzte Taube — der heilige Geist — er muss ‚oergehängt' sein und zwar etwas lose, damit er sich bewegen kann. Unserer muss nicht genug ‚geweicht' sein, dass er sich nicht bewegt. Die Essschüssel oder Pfanne, für welch letztere dass Pfannbrett mit einer Vorrichtung zum Halten des Stiels untergelegt wird, darf nicht aus der Mitte gerückt, auch wenn Gäste da sind, welche mitessen, nicht diesen zugeschoben werden. Es wäre eine Beleidigung für die andern.

1) d. h. es ist mühsam zu machen und wenig nahrhaft.

Jeder muss an seinem Ort (der ihm zugekehrten Stelle) das Essen aus der Schüssel schöpfen, den Brei dort sauber ausessen. Nach dem Essen wird wieder gebetet, am längsten nach dem Nachtmahl. —

Von kleinen Orten bei Sterzing, die sich nicht streng an die Gebräuche kehren, heisst es:

In Gupp essen sie das Mus vor der Supp (sonst umgekehrt),
In Guspenein thun sie vor dem Vormessen Zäun[1]).
In Gost essen sie das Mus aus einer Knosp[2]),
Und in Rust ist das Essen ein G'lust.

Jeden Tag ist fünfmal zu kochen. Am Kirchtag wird den ganzen Tag ‚geprestert' (gekocht und gebraten). Fasten- oder Schmalzkost giebt es am Freitag, Samstag und zu Zeiten auch Mittwochs.

Das Fasten wird streng gehalten. Den Wastes-Tag (St. Sebastian) haben manche solange gefastet, bis die Stern am Himmel blitzten. Wenn einer lange nichts gegessen hat, sieht er die Sterne.

Ein Mann ist auf dem Wege über den Jaufen verhungert. Er hat Speck und Fleisch bei sich gehabt; aber sich nicht davon zu essen getraut, weil es Freitag war.

An den Abenden vor grossen Festen werden Krapfen gebacken. Ein Mann bringt die schwere Mågnstampfe (Mohnstampfe) herbei und besorgt das ‚Mågnnuiden' (Zerreiben des Mohns). Die Hausfrau bereitet den Schotten[3]), kocht die Klåzen (Dörrbirnen) und schneidet sie fein — alles zu einer Fülle für die Krapfen.

Im übrigen isst man, danach man arbeitet. Für Feldarbeiter nur einen lautern Kaffee zu Neunern thut's nicht.

Supp und Kraut schlagt nit gar laut,
Aber Nudeln und Nocken[4]) thäten ehnder glocken.

Ein Bauer und sein Knecht, das Reck Josele, führten Heu. Zu Mittag erhielten sie Suppe und Mus und der Bauer ausserdem noch Nocken. Als sie nachher bei der Arbeit waren, das Heu aufzuladen, hörte der Knecht plötzlich auf und sagte zu dem erstaunten Herrn: Supp und Mus haben ausgelassen, jetzt, Nocken hebet[5])!

Ist der sorgfältig gepflegte Fåcken (das Schwein) geschlachtet oder ein Lampl, so giebt es ausnahmsweise auch eine saure Suppe, Beuschl von der Wampe und ein Geröstel von Herz und Lunge.

„Die Lungl im Hafen und die Liebe im Hause lässt sich nicht verbergen!" —

1) Wie Gärten und Wiesen umzäunt sind; verstärkter Ausdruck des Ungehörigen.
2) Grosser Holzschuh, mit dem man in den Stall geht.
3) Schwach saure über Feuer geronnene Milch.
4) Kleine Mehlklösse, nach dem Kochen in Butter gedünstet.
5) Meine Kraft ist zu Ende, jetzt arbeite du mit der weiter, die du vom Extraessen hast.

Nicht nur die armen Seelen der Verstorbenen halten sich in der Nähe des Herdes auf. Gefruindete und Fremde suchen hier die Bäuerin hoam, wenn sie zukehren und setzen sich auf den Herdrand, während sie ihnen einen Kaffee wärmt.

Auch Glück oder Unglück meldet sich hier an. „Lässt sich das Herdschmiedl (Heimchen) hören, so bringt es dem Hause Glück!“ Das Seltene wird freudig begrüsst, dagegen erregt das Aussergewöhnliche Besorgnis: „Lässt sich die Herdhenne (eine weisse Maus) sehen, so giebt es Unglück!“ —

Die Köchin aber, welche sich beim Kochen das Gesicht schwarz gemacht hat, wird geneckt, sie habe die Kuchl gesperrt, es könne niemand eini gehn.

Vor den Menschen werden die Tiere besorgt. Alle Tiere sind ihm ‚zu einem Nutzen‘ erschaffen und Unsre Frau hat auch für sie gebeten. Als der Herr die Ähren ausstreichen wollte — früher sollen sie länger gewesen sein und mehr Körner enthalten haben als jetzt — hat Unsre Frau gebeten, etwas solle er darin lassen für Katzen und Hunde.

Hat die Moine (Name fast aller Katzen) nur einmal aus ihrem Troge Milch geschleckt, so steht sie, wenn gemolken wird, daneben, die frisch gemolkene zu empfangen. Die muss sie haben, denn sie kommt beim Fangen der Mäuse und Ratten leicht an giftiges Zeug.

Kühe, Schafe und Schweine sind angehängt und eingesperrt; ihnen muss alle Nahrung, dreimal täglich, zugetragen werden. Zuerst der Busche, dann die Abbrühe, Lecke und die Tränke, das Gespule und die Jutte (Molken). Die Kühe, das ist ein feines Vieh, wenn man danach thut, tragen sie etwas!

Die Fremden meinen, man kann die Milch nur so hernehmen, o woll!

Wir haben eine Kuh, erzählte die Wild-Maidl, die lässt kein Weibis zum Melken zu — sie ist allm von einem Lôter gemolken worden —; der Bruder muss sie melken. Als er nicht da war, hat die Mutter ihr den Kopf gehebt (gehalten), die Mene (Philomene) den Bauch gekrahlt und ich habe sie gemolken. Geschlagen hat sie: wir haben ihr eine Stange hinter den Fuss gehalten — o, uns ist alles eingefallen — aber es half nichts.

Warum wollen Sie noch eine zweite Kuh kaufen? fragte ich gelegentlich. „Eine im Stall derfriert ja und es ist ihr so viel der Weil lang! Mit Vieh umzugehen, dafür haben Sie nicht den Verstand und ich hann Sorge, Sie lernen es nie.“

Wenn der Bauer kein Vieh mehr haben kann — wo nimmt er den Mist her für die Felder? und wenn nichts wachst — wo nimmt er die Nahrung her für die Ehehalten? Er ist fertig! —

Die Lampl müssen warten, bis ihnen einer ein Maul voll giebt, während für den Fåcken alle paar Tage noch ein grosser Kessel mit Rüben, Erdäpfel und Kobis gekocht wird.

Eine Frau schnitt immer, wenn sie Speck brauchte, ein Stück von ihrem ‚lendigen' (lebendigen) Fåcken ab und mästete ihn dann weiter.

Eine andere kam zum Metzger bitten, ihr doch ihr Fåckel (Schweinchen) abzustechen. Er schickte den Burschen, aber als der das Schwein sah, getraute er sich nicht zuzugehen, so gross war es. Er ging heim und schickte den stärkern Gesellen. Auch der getraute sich nicht zu. Endlich musste der Schaffer selber gehen; der stach es ab und — da wog das Fåckel — des Weibis ‚Huisterle' (Schmeichelname) — sieben Centner. — Noch ein anderes war so feist geworden, dass es sich garnicht mehr rühren konnte, da frassen es die Ratten und die Mäuse.

Die Hennen aber, das ist ein mühselig Kunter; doch wohl jedem schmecken die Knödel besser, wenn ein Ei darin ist; die Eier ‚wuchern' (gehen auf).

Aus ihrem Käfig dürfen die Hühner vor das Haus in die Sonne gehen und in den Stall zum Eierlegen. Im Winter nur das Letztere. Dann heisst es: „Es hat ôergeschnieben, Hennen! Jetzt' ist es nichts mehr in der Weite, das wisst ihr auch selbst; dort holt ihr euch kalte Füsse und dann hört das Eierlegen auf."

Es hat etwas Wildes, wenn die Frau mit dem Besen die Hennenstiege auskehrt und die Hühner schreiend zwischen dem Feuer und der Wand ihren Weg suchen. Die Frau nennt das Schreien Singen und unsere ruft die Pulen alle bei Namen: „Königin, Putze, Ploderappele, Buhi, toller Tonige u. s. w. Ihr zwei letzten seht ja aus wie ein abgebranntes Dorf! Hast Du eine Sprache wie ein wilder Mann! Eine jede hat eine andere Sprache!" — Selten wird ein Huhne (Hahn) gehalten.

Bevor es völlig dunkel wird, geht man zunachten in den Stall, nochmals nach dem Vieh zu sehen. Ist der letzte Gang in die Küche gethan, so besprengen sich die Leute mit Weihwasser und verlassen mit den Worten Gelobt sei Jesus Christ die grosse Stube, um in einer, meist oben gelegenen Kammer, zur Ruhe zu gehen.

Die Reinhaltung des Hauses ist nur bis zum gewissen Grade möglich, da die Ställe auch in den Hausgang münden und die Hennen hier durchlaufen müssen. Zwischenein wird gekehrt. Nuie Besen kehren gut und die alten wissen die Winkel. — Das Ausdüngen der Ställe wird besorgt, wenn keine andere Arbeit von Männern besorgt werden kann, wenn es z. B. regnet.

Der Hansl, ein Knecht aus dem Jaufenthal, hat es allm mit der Säubrigkeit und Schönheit gehabt — nicht hingesetzt hat er sich, ohne ein Sacktüchel unterzubreiten —; doch da ist eine Frau aus seinem Thal gekommen, die wusste es, dass seine Eltern aufgehaust hatten, und als der Hansl wieder mit der Säubrigkeit anhub, sagte sie nur:

„Mit Spülen und Reiben thut man keine Gelder vertreiben!“ (wenn sie sauber gewesen wären, hätten sie das Ihrige nicht verloren.) Da hat er es gehabt und war ein Frieden.

Die grössern Hausarbeiten beginnen erst, wenn die Feldarbeit aufhört. Dann wird Kraut (Kabis, Weisskohl) eingestossen, aber dabei oft das Salz gespart, und Brod gebacken, was erst im Frühling wieder geschieht. Das Getreide wird gedroschen. Wer den letzten Schlag gethan, wird gefoppt. Tote Mäuse sollen sie einem solchen sogar in die Taschen gesteckt haben. Schliesslich werden die Spinnräder herbeigebracht und es wird fürs Gewand gesorgt.

Wer am Tage des Brodbackens im Hause ist oder ins Haus kommt, erhält ein Loab (Laib).

Ein Mann hatte viele Kinder, und als er im Herbst Brod backte, kamen auch viele Leute ins Haus; aber er gab jedem ein ganzes Brod. Eins seiner Kinder beobachtete, wie schnell die Loabl verschwanden und sagte zu ihm: „Vater, wenn Du es so machst, werden wir bald kein Brod mehr haben!“ — „Das wollen wir doch erst sehen!“ erwiderte ihm der Vater und schrieb sich den Tag auf. Nachher hatten sie noch nie so lange mit dem Brod gereicht, wie dieses Mal.

Die kleinen Loabl werden in luftiger Kammer in den Ruhmen (Rahmen, hölzernem Gestelle) aufgehoben. Das Brod wird hart wie Schiffszwieback, aber nicht schimmelig.

Wenn die Leut alles für den Kaffeetisch und fürs Wirtshaus verwenden, da bleibt ihnen nichts zu einem ehrlichen Gewand (ohne Riss und Fleck). Das Maul muss nicht alles haben!

Da ist das rupfene Zeug (von Hanf) zu besorgen. Die harbenen Pfåten (Frauenhemde aus Flachsgespinnst, ohne Ärmel), der Schalk (sehr kurze Leinenjacke mit Ärmel) und der wollene Kittel (Frauenrock).

Handwerker gehen auf die Stâr (Stör), d. h. arbeiten in den Bauernhäusern.

Grosse Wäsche findet, wie das Brodbacken, nur zweimal im Jahre statt. Sieben- bis achtmal wird das Gewand gesechtnet (gesechtelt), d. h. es wird über die Wäsche, die in einen Holzzuber gepackt ist, durch ein Aschentuch kochende Aschlauge gegossen, die durch ein Spundloch abfliesst; dann wird die Wäsche wie überall behandelt.

Von der früheren T r a c h t d e r L e u t e haben sich nur noch wenige vollständige Exemplare erhalten. Unsere Wirtin hat noch ihr bäuerisches Gewand und legte es, damit wir es sehen konnten, an. Ein junger Mann

gab auch das Gewand der verstorbenen Mutter nicht her, sondern hing es in eine Kammer an den Nagel. Dort hat es solange gehangen, bis es verrottet war und von selbst vom Nagel gefallen ist. Es ist unfassbar, wie die Frauen in dem faltenreichen, schweren Rock sich bewegen und arbeiten konnten; merkwürdig ist die heisse, hohe Kappe.

Die Männer hatten früher den ‚weitfliegigen' breitkrämpigen Hut, ferner Kniehösler, weisse oder ‚bläwe' Strümpfe und Schnallenschuhe. Die Geistlichen trugen alle rote Strümpfe, jetzt müssen sie klagen (schwarz gehen), weil der Kaiser die heiligen Länder (Jerusalem) verspielt hat[1]).

Bei den engen Kniehosen der Männer war der Geldbeutel in der Tasche auch äusserlich bemerkbar, wenn er recht gefüllt war, und musste der obere Rand der Tasche, in der er getragen wurde, wollte ein Bauer fein sein, immer etwas schadhaft, wie von vielem Gebrauche, sich zeigen. Ein Knecht hat beim Metzger sogar einmal den vollen Geldbeutel hervorgezogen, auf die Wagschale geworfen und wiegen lassen.

Als Schmuck ist den jetzigen Frauen nur noch das bunte Halstuch und die farbige Schürze geblieben. Die jungen Männer tragen an Festtagen und wenn sie in die Kirche gehen, neben Spielhahnfedern, Gemsbart, Edelweiss und Hawerraute, gern die hochrote Nelke. Doch manche Geistliche eifern dawider, nennen es den Hochmut in die Kirche tragen; aber die Burschen lassen sich diesen Schmuck nicht nehmen. Einer hat gar gesagt, für den Diebstahl eines Nagele[2]) giebt nicht jeder Herr Absolution. Jetzt, ob es so ist, weiss ich nicht.

Will man in ein Haus eintreten, so gehört sich's zur Hausthüre zu gehen; doch ist diese selbst bei Tage nicht immer offen. Samstags wohl, denn am Samstag soll man, weil an ihm Unsere Frau geboren ist, die Vergelts-Gottl (den Dank für Almosen) nicht aussen sperren. Vom Bettler erhält man so immer mehr als man giebt. Aber während des Gottesdienstes bleibt das Haus geschlossen. Es soll zwar verboten sein, zu der Zeit zu betteln; doch da nur die Kranken und Schwachen von der Kirche zurückbleiben, könnten diese sich eines Eindringlings nicht derwehren[3]). Gegen nächtliches Einsteigen, z. B. der Buabn beim Fensterln, schützen die Eisenspäne (Gitter).

Verlässt jemand auf länger das Haus, so besprengt er sich mit Weihbrunn (Weihwasser).

Wir waren in einer der ärmsten Hütten, als ein blühendes Mädchen, welches eben als Sennerin auf die Alm gehen wollte, in die grosse Stube

1) Vielleicht ist die weltliche Herrschaft des Papstes damit gemeint.

2) Die Nelkenstöcke haben ihren Platz auf dem luftigen Söller, über dessen Rand die weithin sichtbaren Blüten herabhängen.

3) Bleibt ein Fremder zur Nacht, so liegt er auf dem Ofen. Der Raum zwischen diesem und der Wand heisst die Hêl nicht Höll!

trat. „Ich bitt um's G'leit," sagte sie und ging auf die 92jährige Grossmutter zu. Mühsam stand die Alte auf, wankte zum Weihbrunnkessel und besprengte die Gitsche damit, worauf diese wieder die Stube verliess.

Die Geistlichen haben ihre gute Stube, in der auch Amtshandlungen verrichtet werden.

Als ein Bauer aus der Nähe von Gasteig (bei Sterzing) seinen Bruder, der Pfarrer im Unterland geworden, dort besuchte, führte ihn der in die gute Stube. Und der Bauer fand die so schön, dass, als er später in der Heimat davon erzählte, er hinzufügte, wenn es im Himmel noch schöner wäre als in der Stube, dann getraue er sich nicht eini zu gehen.

Von seinem Hause bekommt der Besitzer oft den Namen: „Das ist der, den wir von Haus aus haben." Es knüpft sich Holz- und Wasserberechtigung an das Haus; ja Einzelnen gewährt es noch das Recht, bei Umgängen (Processionen) einen Altar vor der Thüre aufstellen zu dürfen.

Als wir an einem Blutstage (Frohnleichnam) den reichen Altar vor dem Rosen-Gasthaus betrachteten, trat der Wirt zu uns und sagte: „Der ganze Aufbau gehört nicht mein, sondern meinem Hause. Alles wird in eine grosse Kiste verpackt und so aufgehoben. Verkaufe ich das Haus und ziehe aus, so bleibt der Altar im Hause zurück."

Früher hat die Mutter die Kinder die Gebete und Fragen für die Beichte gelehrt, „jetzt," sagte eine junge Frau, „könnte sie es nicht mehr, denn es wäre anders." — „Und doch, sagen sie, es wäre der gleiche Gott — der alte! Da werden ihm, denke ich, doch auch die alten Gebete recht sein!" —

Die Kinder ihrizen die Eltern — sagen, weil es feiner ist ö s (Ihr) statt du zu ihnen. Die Wörter ‚Himmels-Tatta' (Vater) und ‚Himmelsmammele' lernen sie früh und recken die kleinen Hände in die Höhe oder strecken sie nach den bunten Bildern der Wände aus.

Das Haus, nicht der Ort ist dem darin Geborenen die Heimat.

Setzt sich der Vater zur Ruhe, so wird der älteste Sohn der Schaffer und der ist auch der Erbe des Hofes, die jüngeren Brüder bleiben darauf und dienen ihm als Knechte; nur wenn ausserdem noch Vermögen vorhanden ist, wird dieses an alle Geschwister verteilt. Sind die Kinder noch minderjährig, hat bis zu ihrer Volljährigkeit der Gerhåb (Vormund) darüber zu wachen, dass nichts von ihrem unbeweglichen Eigenthum verkauft wird.

Steht ein Kapital auf einem Hause und zahlt der Besitzer die Zinsen dem Gläubiger richtig auf den Tisch, so ist es früher der Brauch gewesen, etwas von dem Gelde zurückzuschieben.

Ein jüngerer Bruder musste wegen Ungehörigkeiten die ‚Hoamit' verlassen; er zog nur vom Giggelberge nach Steckholz herab, keine zwei Stund weit, dort wurde er krank und starb, und — ein Viehdoktor hat gesagt, er habe die Hoamkrankheit gehabt.

„Unsre Nandl (Grossmutter)," sagte unsre alte Bäuerin, „hat ihre Heimat ‚ogelöst', ‚derlöst'. Das war eine andre Zeit, verstehen Sie, da hat man den Rückkauf der Heimat, wenn sie in fremde Hände übergegangen war, so genannt."

Die Zenze hütet ihr Haus, dass ihr die Schwester verheissen und geschaffen hat, und sorgt, dass geschieht, was geschehen muss. Wie sie es will, ist es allm der Brauch gewesen und verstehn es auch die Andern zu thun. Und so sagte sie im Bewusstsein ihres nicht mehr fernen Todes zu uns: „Wenn ich sterbe, bin ich sicher, dass meine Arbeit nicht unterwegs bleibt; wie es mit Ihnen Ihrer ist, weiss ich nicht!" —

Zur Mythendeutung.

Von K. Bruchmann.

Den eingefleischten Mythologen wird von ihren Gegnern wohl hauptsächlich ein Zuviel an Phantasie vorgeworfen, während diese bei jenen zu wenig Psychologie vermuten werden. Der „primitive" Mensch, so heisst es, soll sich um den Himmel gekümmert haben, so dass er sich zu einer Poeterei veranlasst fand, wie sie z. B. stellenweise im Rig-Veda vorliegt? das widerspricht dem Begriff des primitiven Menschen und der Anschauung, die wir von seiner Lebensweise gewonnen haben. Aber gerade weil sich das Wort „primitiv" nicht streng definieren oder chronologisch abgrenzen lässt, hat unter seinen breiten Fittigen viel Platz. Vielleicht avancieren wir selbst einmal im Laufe der Zeiten zu der interessanten Species der Primitiven, während jetzt dafür jene Menschen gelten, auf deren geistiges Leben wir Schlüsse ziehen aus Resten (besonders der Sprache), welche erst seit einigen tausend Jahren fixiert sind. Primitiv hat nur diesen relativen Sinn, dass es zeitlich und inhaltlich vor uns war und eine Stufe des Denkens bezeichnet, über welche wir durch Kenntnis der Thatsachen und kühle Logik hinaus sind. Aber nichts hindert, eine lange Zeit verflossen zu denken, ehe primitive Menschen mythologische Anwandlungen bekommen haben.

Und nun die Mythologie selbst. Der radikale Gegner müsste behaupten, dass es gar keine Mythen giebt. Weniger grausam wäre es, bloss zu sehen, dass sie falsch gedeutet werden. Giebt es also Mythen? Oder sind

jene Erzählungen nur Werke der Dichter? Mit andern Worten: wodurch unterscheidet sich ein Mythos von einer dichterischen Conception? Dies wird man, je nach dem psychologischen Standpunkt, verschieden beantworten. Die Mythologen werden behaupten, dass die Mythen ein Erzeugnis der Gesamtheit sind, von ihr besessen, geglaubt und fortgepflanzt wurden. Poetische Darstellungen dagegen gehen auf einzelne Urheber oder Kreise von Dichtern zurück, sind nur Gegenstand poetischen Glaubens derjenigen, welchen sie bekannt werden und pflanzen sich als Litteratur-Erzeugnis fort, nicht wie religiöse Überzeugungen des Volkes, wie Sitten und Gebräuche.

Geben uns nun die alten Denkmäler der Litteratur Anlass, an Mythen im Sinne der Mythologie zu glauben? Die Völkerpsychologen werden es aus mehreren Gründen bejahen. Denn die Mythologie ist z. B. im Rig-Veda so eng mit Religion verbunden, dass sie fast damit zusammenfällt und Religion (diese Schrulle wird wohl nur noch sehr wenige „historische“ Anhänger haben) ist nicht vom Einzelnen erfunden und durch Überredung oder List der Menge beigebracht, sondern ein Erzeugnis der Gesamtheit, welches ihrem Bedürfnis ebenso entspricht, wie z. B. die Sitten, die ja zum Teil religiösen Ursprung haben. Es mag sein, dass religiöse Dichter die Vorstellungen von Agni bearbeitet haben, aber als Gegenstand religiösen Gefühls können sie ihn mit seinen Haupteigenschaften und Thaten nicht erfunden oder der Menge empfohlen haben. Ferner sind viele Mythen so wunderlich, ja absurd, dass es jene Dichter unterschätzen oder die Gläubigkeit des primitiven Menschen überschätzen hiesse, wenn man annimmt, er habe infolge dichterischer Überredung jene Vorstellungen seinem religiösen Inventarium einverleibt. Wir kommen also nicht von der Vorstellung los, dass es wirklich Mythen als Erzeugnis der Gesamtheit gegeben hat.

Ja aber, Ihr deutet sie falsch. Beweis: Die Mythologen erklären verschieden. Der eine sieht lauter Sonne, der andre hört nur den Wind rauschen, ein dritter umnebelt uns mit Wolkengebilden. Ausserdem noch zeigt die neuste, ja die allerneuste Etymologie, dass Eure Wortvergleichungen sich nicht halten lassen. Folglich ist die vergleichende Mythologie Unsinn. Also wäre auch die Psychologie u. s. w. Unsinn, weil die Erklärung der Phänomene fortwährend schwankt? Weil etwa die geheimnisvoll-reichen Leistungen des Muskelsinns jetzt ein neues Licht entzünden sollen oder weil mit Hypnotisierung und Suggestion operiert wird, ist die ganze Psychologie in Frage gestellt? Wer das will, dem sei das unschuldige Vergnügen gegönnt. Andere dagegen werden sich auf den alten Satz berufen, dass eine Sache darum nicht schlecht oder unwahr ist, weil ihre Beweise schlecht oder nicht allgemein überzeugend sind. Und wenn mythologische Thatsachen vorliegen, so ist stetig, mit den wechselnden Mitteln der Wissenschaft (zu denen hoffentlich auch Psychologie und Logik gehören) die Erklärung zu versuchen. Wenn es also

wirklich Mythen giebt (wie sie oben genannt wurden), so giebt es Mythologie und wenn stammverwandte Völker und solche, die es nicht sind, Mythen haben, so giebt es auch eine vergleichende Mythologie.

Aber die falschen Wortdeutungen! Nun, die können im schlimmsten Falle zu falschen Mythendeutungen führen; die Deutung selbst als Aufgabe bleibt bestehen. Ausserdem ist die Etymologie und die vergleichende Lautlehre eine Wissenschaft, welche stark in Fluss (und im Schwange) ist. Wenn nun — man erschrecke nicht — es uns einmal so gehen sollte, wie es Bopp und Schleicher ergangen ist und wie es noch ergeht, dass man ihr Gewebe auflöst, wie es Penelope mit eigener Mühe that, soll man dann aus der gegenwärtigen Beleuchtung der Sache so sicher auf ihre Unrichtigkeit schliessen, selbst wenn die inhaltliche Ähnlichkeit von Mythen ihrem Lautgewande zu widersprechen scheint? Selbst wenn die jetzt angenommenen Lautgesetze das zu verbieten scheinen, so bleibt die Frage, wie haben die Menschen diese wunderlichen Vorstellungen entwickeln können und wie kommt es, dass sie an verschiedenen Stellen einander so ähnlich sind.

Wie sollen denn aber Mythen entstanden sein? Die einfachste Annahme scheint die: wie auch sonst die meisten Vorstellungen, nämlich aus Anschauung[1]), aus Beobachtung der Aussenwelt, welche oder insofern sie ein besonderes Interesse einflösste. Andre lassen sie ganz oder mitunter entstehen aus nicht mehr verstandenen Worten und Erzählungen älterer Überlieferung. Dann hätten wir Erdichtungen, welche gleichsam die Lösung des in der Dunkelheit der Überlieferung enthaltenen Rätsels bilden. Dann wäre von einem eigentlichen Naturmythus nicht mehr zu reden. Ein drittes ist die Kombinierung beider Methoden, welche neuerdings von dem französischen Sprachforscher V. Henry[2]) versucht ist in seiner scharfsinnigen und geistreichen Abhandlung „Quelques mythes naturalistes méconnus, Les supplices infernaux de l'antiquité“ (Paris, E. Leroux, 1892. 24 S. 8°). Danach ist auch für Henry (worin ich ihm völlig beistimme) die Naturanschauung das Erste. Sie krystallisiert sich, wie man kurz sagen kann, zu einer ganz kleinen Erzählung, wie dies ähnlich einmal von Steinthal[3]) dargestellt worden ist. Diese kleine Erzählung wird mit der Zeit zum Rätsel. Nun ist es ja bekannt, welche magische Gewalt solche Rätsel auf unsere frühen Vorfahren ausgeübt haben und wie beliebt sie waren (z. B. Rig-Veda I. 164. 20; Henry p. 17). Dieses Knochengerüst eines alten volkstümlichen Rätsels formte man, wie mit einer schöpferischen Apperception von atonistischer Färbung, zu dem

1) Vgl. meine „Psychologischen Studien zur Sprachgeschichte“ p. 103 f. 24 f. 211 f.

2) Vgl. über ihn Zeitschr. f. Völkerpsychologie XIX, 324 f. Im Jahre 1892 erschien noch von ihm Le livre VII de l'Atharva-Véda, traduit et commenté. Paris, Maisonneuve. 132 S. u. X.

3) Zeitschr. für Völkerpsychologie IX, 277.

lebensvollen Körper einer Erzählung um, welche als Mythos erscheint. Den Stoff zu dieser Inkarnation nimmt die Phantasie gelegentlich auch aus geschichtlichen Vorgängen.

So erzählte man sich z. B. zuerst von den „Danaiden“ natürliche Dinge, dass sie den Regen wie durch ein Sieb aus den Wolken fliessen lassen (vgl. Aristoph. Wolken V. 374). Was soll es aber bedeuten, dass sie fast alle ihre Männer sogleich nach der Vermählung zu Tode bringen? Wer ist denn jener Mann jeder Danaide? Nun, es könnte der Blitz sein, der sogleich tot ist (wie Schiller sagt), nachdem er sich entladen hat, der nur die kurze Vermählung mit der Wolke erlebt. Daraus habe sich allmählich das Rätsel gbildet, welches hypothetisch die Form hat: cinquante femelles humides — leurs maris meurent le jour des noces — elles versent de l'eau dans un vase percé. Lösung: les nuées — les éclairs — la pluie. Henry behandelt ferner Sisyphus, Tantalus, Tityus mit analoger Methode. Darüber hinaus will er aber seine Parallelen auch lautlich durch Vergleichung der griechischen Worte mit dem Sanskrit sichern, was den Sprachforschern um so lieber sein wird, als Henry mit seiner sprachwissenschaftlichen Bildung in der vordersten Reihe steht. Indem ich die Abhandlung dem Leser bestens empfehle, setze ich das Schlusswort des Verfassers als einen Ausdruck gemeinsamer Überzeugung hierher: je suis de ceux qui pensent qu'en dépit des inévitables exagérations du principe d'interprétation naturaliste, ce principe, appuyé sur la comparaison et l'étymologie, demeure le seul solide qu' „on y reviendra.“

Berlin.

Der Schwank von den drei lispelnden Schwestern.

Von **Johannes Bolte**.

In Müllenhoffs Sagen, Märchen und Liedern der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg 1845 S. 413 steht ein Schwank von drei schönen Schwestern, die kein Wort richtig aussprechen können und deshalb von ihrer Mutter, als sich ein Freier anmeldet, den strengen Befehl des Schweigens erhalten. Still sitzen sie an ihren Spinnrädern, während die Mutter dem Freier die verschiedenen Vorzüge ihrer Mädchen anpreist, da reisst der einen der Faden, und sie ruft: ‚De Daet de bikt' (Der Draht bricht). Die zweite erwidert: ‚Tütt em an!' (Knüpf' ihn an), worauf die dritte ärgerlich sagt: ‚Moder sä, wy schullen ni päken (sprechen), päek all dee!' Der Freier ist schnell ernüchtert, greift nach seinem Hut und lässt sich nicht mehr blicken.

Die Geschichte ist weit verbreitet. Simrock (Deutsche Märchen 1864 Nr. 58) hat sie nach Müllenhoff wiederholt, und auch eine kürzlich von Antje Carstens in der Zeitschrift Am Urquell 3, 293 mitgeteilte Fassung aus Ditmarschen stimmt ganz zu Müllenhoffs Wiedergabe. In einer ebenda von Anna Treichel erzählten Variante aus Westpreussen lauten die Ausrufe der Mädchen: ‚Itt epei!' und ‚Nippe an!', wozu die dritte triumphierend bemerkt: ‚Bin tille gefiegen, werd 'en Manne kriegen'. — In J. Haltrichs Deutschen Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, 4. Aufl. 1885 Nr. 58 ist der heiratslustige Bursche nicht zugegen, sondern die Mutter hat derjenigen Tochter einen Mann versprochen, die ein Bund Hanf schweigend abspinnen würde. Die Äusserungen der drei Töchter aber sind dieselben: ‚Fåden nåtsch' (= knåtsch, gerissen); ‚Näp e Nitschen (= Knidchen, Knoten) drun'; ‚Ei wol geat, dåt ich näst deried (geredet) hun[1])!'

In andern Aufzeichnungen ist nicht der gerissene Faden, sondern eine über die Diele laufende Spinne die Veranlassung, das gebotene Stillschweigen zu brechen. So ruft in einer pommerschen Variante, die mir Fräulein Hedwig P. erzählte, die älteste Tochter: ‚Da 'itt ne 'Pinne!' Die andere warnt: ‚Ei doch 'tille!' Und die dritte äusserst selbstzufrieden: ‚Is man dut, das is niss desat habe'. — In der zweiten von A. Treichel a. a. O. veröffentlichten westpreussischen Fassung heisst es: ‚Eine Pinne, eine Pinne!' ‚Man tille, man tille!' und ‚Man gut, dass ich nicht gepochen habe'. — In einer ebenda gedruckten polnischen Erzählung endlich erregt die auf den Schrank gesprungene und von der Butter naschende Katze den Unwillen des einen Mädchens so sehr, dass sie das Gebot der Mutter vergisst.

Zu diesen jungen Aufzeichnungen aus dem Volksmunde füge ich eine um dreihundert Jahre ältere, die mir kürzlich in einer Meisterliedersammlung des Nürnberger Schuhmachers Georg Hager (Berliner Mscr. germ. quart 583, Bl. 245a) aufstiess. Leider trägt dies Lied von den drei Bauerntöchtern weder einen Autornamen noch ein Datum, doch steht es mitten unter Meistergesängen, die ums Jahr 1550 entstanden sind; die Sammlung Hagers ist 1588 angelegt und bis 1617 fortgesetzt. Man wird aus dem nachstehenden Abdrucke die völlige Übereinstimmung des Meisterliedes mit der zuerst angeführten Gestalt des Volksschwankes erkennen; nur die Schlussstrophe macht eine etwas dürftige Nutzanwendung auf lästige Sangesgenossen des Verfassers.

Auf andere von den Meistersängern, insbesondere Hans Sachs, behandelte Schwank- und Märchenstoffe einzugehen behalte ich mir für ein anderes Mal vor.

---

1) Vgl. nun auch Am Urquell III, 342 f.

Die drei pauren dechter.

Im suessen thon Harders.

1.

Ein peuerin drei döchter hette,
die kunden doch al drei nit reden wol,
doch weltens reden imer zu,
stacken geschwetzes vol.

Ein pauer vm die werben dette,
wolt sie al drei peschauen an dem ort;
verpot in ir mutter, ir solt
keine reden kein wort.

Als die heyrats leut in die stuben kamen,
saßen die drei vor dem ofen mit namen
vnnd spunnen alle samen:
in dem der eltsten ir faden abprach,
die spindel ir ant erden fiel,
sie zu ir schwester sprach:

2.

‚Det, mi is mein faden aplochen.'
Das hört ir schwester, wurd schelig daruon,
sprach: ‚Was sat, das e plochen is!
so klüpel wide an!'

Die drit schwester die sprach mit pochen:
‚Ei thun ir den nit peide weigen til?
Ei weigt, das euch dots nebe sent[1]),
de mutte sagen will.'

Als die heirats leut hörten die drei iungen
reden mit kindisch vngelencken zungen,
sie zu der thur aus trungen,
vnd wurd aus der heirat nicht vberal.
Daruon kumpt das alt sprichwort,
das man nach saget vilmal:

3.

Welcher mensch nich wol reden kone,
der selbig doch imer zu reden will;
ob es im gleich vbel an steht,
doch acht er es nit vil.

Dem ist auch wol zu gleichen schone
ein singer, dem es auch nit wol aus gat,
an stim, lieblicher melodei
ser grossen mangel hat,

---

1) V. 21 bedeutet: ‚Ei schweigt, dass euch Gotts Leben [?] schände!'

vnd wil doch imer pei den leuten singen;
so pald sie dan sein stim hören erklingen,
sie zu der tür aus dringen.
Ob er schon singt aus meisterlicher kunst,
so hat man doch seines gesangs
weder lieb, freud noch gunst.

Berlin.

Zu dem Märchen von den sieben Grafen.

(Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II, S. 201 und 244.)

Von Johannes Bolte.

Zu dem hübschen, von H. Carstens mitgeteilten Märchen hat schon Weinhold vier verwandte Fassungen bei Müllenhoff (S. 586), J. W. Wolf (Hausmärchen S. 98), W. v. Plönnies (Ztschr. f. d. Mythol. 2, 377) und Curtze (1860 S. 141) nachgewiesen, denen man noch den ‚Mann im Pflug' bei Simrock, Deutsche Märchen 1864 Nr. 4, eine pommersche Aufzeichnung bei U. Jahn, Jahrbuch f. niederd. Sprachforschung 12, 158 (1887) und ‚Die singende Besenbinderstochter' bei Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg 1879 1, 482 anreihen kann. Alle diese Erzählungen von der getreuen Frau wiederholen, wie gleichfalls schon von Weinhold bemerkt ist, den im 16. Jahrhundert durch Lied und Prosaerzählung verbreiteten Stoff des Grafen von Rom und des Alexander von Metz und stimmen in einer auffallenden Eigentümlichkeit miteinander überein; es sind nämlich Liedstrophen, oder besser gesagt Arien, in den prosaischen Text eingestreut und den Hauptpersonen, der als Spielmann verkleideten Frau und dem Grafen in den Mund gelegt, so dass der Schluss des Märchens einen dramatischen, beinahe opernhaften Charakter erhält. Plönnies berichtet, dass im Odenwalde beim Absingen der Strophen die Zuhörer als Chor einfielen.

Woher stammen nun diese eingestreuten Verse? Haben wir darin Überreste einer umfangreicheren alten Ballade vor uns, wie sie Ulrich Jahn für ähnliche Fälle voraussetzt? Dagegen spricht die breite Sentimentalität, die uns auf das 18. Jahrhundert, frühestens das Ende des 17., hinweist. Oder stammen die Stellen aus einem Drama her?

Wichtig für die Entscheidung dieser Frage ist die Thatsache, dass die Liedstrophen sich seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts in fliegenden Blättern besonders gedruckt nachweisen lassen. Aus der ‚Ganz neuen Lust-Rose' 1807 Nr. 21 abgeschrieben steht der Text ‚Was fehlet dir, mein

Herz, dass du so in mir schlägest?' (14. Str.) in einer von K. T. Heinze zusammengestellten Volksliedersammlung auf der Bonner Universitätsbibliothek S. 504 Nr. 6. Andere Druckblätter finden sich in verschiedenen Sammelbänden der Berliner Kgl. Bibliothek: Yd 7905, 32, 3 und 58, 2. 7908, 50, 4. 7909, 39, 5. 7911, 39, 3 und 48, 5. 7912, 20, 3; auch in den von F. A. Cropp gesammelten Hamburger Drehorgelliedern 2, 178 auf der Bibliothek des Vereins für hamburgische Geschichte. Eine kürzere Fassung von sieben Strophen aus der Maingegend mit Melodie gab L. Erk, Deutsche Volkslieder 2, 1 Nr. 3 (1811) = Mittler Nr. 784, eine dreistrophige mit einer schöneren Weise aus Pommern Birlinger und Crecelius, Deutsche Lieder 1876 Seite 8. Eine neunstrophige Variante steht bei C. Mündel, Elsässische Volkslieder 1884 N. 81, eine vierzehnstrophige aus dem Volksmunde mit Hinzuziehung eines gedruckten Textes bei v. Ditfurth, Deutsche Volks- und Gesellschaftslieder des 17. und 18. Jahrhunderts 1872 Nr. 32.

Eine Vergleichung dieser verschiedenen Texte ergiebt, dass die längsten unter ihnen die ursprünglichen sind, und dass die kürzeren aus jenen durch Weglassung der Strophen entstanden sind, in denen sich bestimmte Beziehungen auf die Geschichte von der treuen Frau finden.

Vgl. z. B. Str. 9 in Ditfurths Abdruck:

Ist jetzund das mein Lohn, o zeitliches Verlangen,
Dass ich so weit um dich wohl übers Meer gegangen
Und habe dich erlöst aus Ketten und aus Band?

Str. 10: Kennst du den Pilgrim nicht, dass du mich so verstössest,
Der viel gewagt daran, dass du nun bist erlöset
Wohl aus der Türken Hand?

Man darf also nicht denken, dass eine allgemein gehaltene Liebesklage später in die Erzählunng von der treuen Frau übernommen und umgemodelt und vervollständigt wurde, sondern die Verse sind ursprünglich für die in dieser Geschichte gegebene Situation gedichtet. Andererseits sind sie für sich so wenig verständlich, dass sie sicher nicht von Anfang an ein selbständiges Ganze gebildet haben, sondern aus einer grösseren Dichtung entnommen sind. Berücksichtigt man das Versmass, die regelmässig zwischen männlichem und weiblichem Schlusse wechselnden Alexandrinerpaare, so liegt der Schluss ausserordentlich nahe, dass ein Drama des 18. Jahrhunderts die Quelle für unser Lied abgegeben habe.

Leider vermag ich nun diese vermutliche Vorlage nicht nachzuweisen; doch werden wir sehen, dass in der That der Stoff des Märchens auf der Bühne der früheren Jahrhunderte zu wiederholten Malen Leben gewann. Schon der Hamburger Heinrich Knaust (c. 1520—1577) schrieb um 1550 eine ‚*Comoedia germanica de comite proficiscente Hierosolymam ad videndum sepulchrum Christi, capto in itinere et in aratrum subacto a Soldano rege Aegypti*', die uns jedoch nur aus seinem eigenen Verzeichnis seiner

gedruckten Werke[1]) bekannt ist. Und 1595 wurde auf der Wilhelmsburg zu Schmalkalden eine Komödie vom ‚Grafen Alexander am Pflug' vor dem Landgrafen Moritz von Hessen gespielt, und zwar betrug die Zahl der Darsteller nur zwei[2]).

Im 17. Jahrhundert ward eine Umprägung der Erzählung, die der begabte Jesuit Jakob Bidermann († 1639) in seiner lateinischen Sammlung *Acroamatum academicorum libri tres*[3]) veröffentlichte, auch für die Dramatiker massgebend. Seine Novelle, die den Ritter Bertulphus und seine treue Gattin Ansberta taufte, stellte die älteren Versuche Wolfgang Bütners[4]) und Jakob Zannachs[5]) in den Schatten und regte die Ordensbrüder des Verfassers wiederholt zu Bühnenbearbeitungen an. So wurde 1652 in Wien ein Jesuitendrama ‚Bertulphus durch Ansberta von Ottomani Gefängnuss ... erlöset', 1660 in Neuburg an der Donau *‚Ingeniosus amor, tragicocomoedia. Pertulfus ingenio et arte coniugis Ansbertae e dira barbarorum servitute et gravi aratri iugo in libertatem vindicatus'* und 1667 wiederum zu Wien *‚Fides coniugalis sive Ansberta sui coniugis Bertulfi e dura captivitate liberatrix'* aufgeführt[6]). Das letztere Stück, von dem ein vollständiger Abdruck ohne Autornamen aus dem Jahre 1667 vorliegt[7]), rührt von dem Jesuiten Nikolaus Avancini her und ist später in seiner Poesis dramatica 2. 253—359 (Coloniae 1675) wiederholt worden. Ob spätere Jesuitenaufführungen auf Avancini zurückgehen, habe ich noch nicht festgestellt: Tauberbischofsheim 1708, Regensburg 1723 durch Judas Thaddäus Holl, Luzern 1732 und Fritzlar 1769[8]). Auch von der evangelischen bürgerlichen Komödiantengesellschaft zu Biberach wurde 1742 Bertulfus und Ansberta mit einem Nachspiel von dem alten Kaminfeger (für 13 Personen) dargestellt[9]). Als eine Nachwirkung von Bidermanns Novelle ist es ferner anzusehen, dass in einem Schauspiele, dessen Gegenstand die Weiber von Weinsberg sind, der Frauen-Treu von Mison Erythreus von Gänßbrunn (Saltzburg 1682), eine Frau, die als Mann verkleidet ihrem Eheherrn das Leben rettet, den Namen von Bidermanns Heldin Anßberta erhalten hat.

1) Schröder, Lexikon der hamburgischen Schriftsteller 4, 90 Nr. 21 (1866).

2) Habicht, Zeitschr. des Vereins für Hennebergische Geschichte 3, 21 (1880).

3) Lib. 2, acr. 2, p. 202—233 in der Kölner Ausgabe von 1703: ‚*Virtus celata clarior*'.

4) Epitome historiarum 1567, Bl. 350 (Archiv f. Litteraturgesch. 6, 324).

5) Vierdtes Theils Historischer Erquickstunden Ander Theil, Durch Didacum Apophthem Lusat. Leiptzig o. J. (um 1610) S. 61.

6) Scenarien bei Weller, Serapeum 1865, 63. 127. 271.

7) 2 + 110 Bl. 4°. Exemplare in Graz und Stuttgart. Eine deutsche Fassung citiert Anton Mayer, Wiens Buchdruckergeschichte 1, 262 Nr. 1589 (1883).

8) Sammelband des Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin. Mettenleiter, Musikgeschichte der Stadt Regensburg 1866 S. 251. Katholische Schweizerblätter 1, 497 (1885). Sammelband in Kassel: Com. quart 60, 11: ‚Die äusserst verfolgte, aber aus der höchsten Not errettete Gottesforcht, vorgestellet in Bertulfo und Ansberta'.

9) Ofterdinger, Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 6, 48 (1883).

Dem 18. Jahrhundert scheint eine weitere Umformung der Sage anzugehören, die den Helden Rudolf von Paqueville nennt. Die älteste Spur derselben bietet ein schweizerisches Volksdrama, von dem W. v. Plönnies in Hennebergers Jahrbuch für deutsche Litteraturgeschichte 1, 1–31 (1855) Nachricht gegeben hat. Hier finden wir die Ballade vom Grafen von Rom mit der Sage vom Möringer zusammengeschweisst. Rodolph von Paqueville hat einen Bruder Philibert, der mit ihm in türkische Gefangenschaft gerät. Rodolph, der sanftere der beiden Grafen, wird von seiner ebenso gearteten Gattin Roserta, die als Musikant verkleidet den Pascha durch ihren Gesang zu rühren weiss, befreit, der ungestümere Philibert auf Marias Veranstaltung gerade an dem Tage in die Heimat zurückversetzt, an dem seine Frau Mechtild sich mit einem andern Ritter vermählen will. Das Stück ist um 1800 im Kanton Wallis von Lukas de Schallen im Geschmacke der späteren Jesuitendramen in Alexandrinern gedichtet. Doch hebt Plönnies selbst hervor, dass einzelne strophische Partieen, die er nicht abdruckt, auf eine ältere dramatische Vorlage hinweisen, und verspricht eine weitere Untersuchung, die indes meines Wissens nicht erschienen ist.

Auf eine solche Vorlage weist auch das niederösterreichische Puppenspiel vom ‚Grafen Paquafil', das in den 1885 von R. Kralik und J. Winter veröffentlichten Deutschen Puppenspielen S. 43 herausgegeben ist, zurück. Allerdings giebt es nur die eine Hälfte des Walliser Dramas wieder, die das Schicksal Philiberts behandelt[1]. Die Geschichte Rudolfs von Paqueville finden wir dagegen in einem Volksliede ‚von dem Markgrafen von Backenweil', 29. Str. mit dem Anfange ‚Nun horchet zu und schweiget still' wieder[2].

Dass nun zwischen dem in Alexandrinern geschriebenen Drama des 18. Jahrhunderts, das möglicherweise auch in ein prosaisches Volksbuch mit Versresten, ähnlich dem niederländischen Volksbuche von Florentina und Alexander von Metz[3] umgeformt wurde, und zwischen den oben aufgezählten Märchen ein gewisser Zusammenhang besteht, lässt sich ausserdem wahrscheinlich machen durch das in mehreren Fassungen (bei Plönnies, Wolf und Curtze) erscheinende Motiv des Bruders des Helden, der mit ihm in die Türkei zieht, seine Gefangenschaft teilt und von der treuen Gattin mitbefreit wird. Diese Person, die in den Märchen ganz überflüssig ist, stammt offenbar aus der Vorlage des Walliser Schauspiels her, wo der ungestüme Bruder und seine leichtherzige Frau als Gegenbilder zu dem Helden und seiner aufopfernden Gattin ausgeführt sind.

Noch bemerke ich, dass Leonhard Wächter in seinen unter dem Namen Veit Weber herausgegebenen ‚Sagen der Vorzeit', die durch ihre

---

1) Auf diesen Zusammenhang hat schon Minor in der Zeitschrift für deutsche Philologie 1888 aufmerksam gemacht.

2) Fliegendes Blatt auf der Berliner Bibliothek Yd 7918, 1.

3) Uhland, Schriften 4, 305.

gesuchte und fratzenhafte Altertümelei heut nur abstossend wirken, die Ballade vom Grafen von Rom in der Erzählung ‚Der graue Bruder (in des Frauenlobs Ton), erneuert hat[1]).

Anhang.

Um die mir bekannten Zeugnisse über die Erzählung von dem Grafen von Paqueville dem Leser zugänglich zu machen, lasse ich hier anhangsweise das oben angeführte Lied folgen, wenn es auch weder besondern poetischen Wert besitzt noch in einer guten Überlieferung vorliegt. Es behandelt geradeso wie das Puppenspiel nur das Schicksal des einen Bruders Philibert und ist also mit den verschiedenen späteren Ausläufern der Sage vom Möringer zu vergleichen, über die am ausführlichsten W. v. Tettau, Über einige bis jetzt unbekannte Erfurter Drucke (Jahrbücher der Kgl. Akademie zu Erfurt. N. F. 6, 243—291. 1870) gehandelt hat; vgl. Uhland, Schriften 4, 286. 8, 431. Liebrecht, Zur Volkskunde 1879 S. 168. F. Vogt, Paul-Braunes Beiträge 12, 431. Minor, Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 1, 282.

Schönes | Geschicht-Lied | von dem | Markgrafen Backenweil, | welcher | im Krieg von den Türken gefangen, und | nach überstandenem grossem Ungemach | wunderbarer Weise aus der Sclaverei | befreit worden ist. | Sehr angenehm und merkwürdig zu lesen. | ▢ | Gedruckt in diesem Jahr. | 4 Bl. o. J. (Berlin Yd 7918, 1.)

1. Nun horchet zu, und schweiget still,
Wir singen vom Markgraf von Backenweil,
Wie ist es ihm ergangen.
Er ist gezogen in Ungarischen Krieg,
Von den Türken wurd er gefangen.

2. Er blieb gefangen sieben Jahr;
Er schrieb gar oft um Ranzion,
Hat niemals kein Antwort empfangen.
Das war dem Herrn eine schwere Buss,
Keinem Menschen konnt ers klagen.

3. Er wurd vor einen Pflug gespannt,
Viel Hunger und Durst er oft empfand,
Gar hart wurd er geschlagen.
Das war dem Herrn eine schwere Buss,
Keinem Menschen konnt ers klagen.

4. Graf Backenweil lag in einem Stall,
Er hat eine Ketten um den Hals
Und eine an den Füssen.
Die Lebens-Nahrung, die man ihm gab,
Musst er mit den Hunden geniessen.

5. Er ward zum vierten Mal verkauft,
Zum fünften Mal, dass ers nicht weisst,
Das that den Türk verdriessen.
Er rufte seinem Diener zu:
Du musst ihn morgen todt schiessen.

6. Der Diener war bereit geschwind,
Geht in den Stall, wo er ihn findt,
Und thut es ihm ansagen:
Er sollt sich rüsten zu dem Tod,
Morgen müsst er ihn todt schiessen.

7. „Du hast mir schon oft gesagt
Von deinem Gott, er wär so stark.
Bitt ihn zu dieser Stunde!
Es ist kein Mensch auf dieser Welt,
Der dir mehr helfen könnte.“

8. Graf Backenweil kniete sieben Stund,
Bis er vor Ohnmacht niedersunk,
Sank nieder auf die Erden.
Er schlief nur eine kleine Weil,
Es wird ihm schon besser werden.

---

1) Bd. 2, 399—450 der 2. Auflage, Berlin 1790.

9. Weil er schlaft eine kleine Weil,
Kam er dreihundert und vierzig Meil.
Und da er daraus erwachet,
Da lag er unter einem Baum
Gar nahe bei seinem Schlosse.

10. Graf Backenweil sahe hin und her,
Er sahe ein Mägdlein bei der Heerd,
Er sprach ganz unverdrossen:
„Mägdlein, liebes Mägdlein mein,
Sag mir, wem gehört das Schlosse?"

11. „O lieber Bruder, ich will dirs sagen:
Es gehört dem Markgraf Backenweil,
Der ist schon lang gestorben,
Er ist gezogen in Ungarischen Krieg,
Bey den Türken ist er verdorben."

12. „Mein Kind, thu mir noch weiter sagen:
Was sind denn jenes für Kutschen und Wagen,
Oder was thnt passieren?
Was ist heut daselbst für ein Fest,
Dass alles thut dahin marschieren?"

13. „Mein lieber Bruder, ich will dirs sagen,
Die gnädige Frau will Hochzeit haben,
Sie lässt sich copulieren
Mit einem Herrn von Falkenstein:
Darum thun sie dorthin marschieren."

14. „Hab Dank, mein liebes Mägdelein!
Fürwahr ich will auch sein dabei,
Ich will mich adressieren."
Er nimmt den Stab in seine Hand,
Thut langsam zum Schloss marschieren.

15. Und als er für die Porten kam,
Der Portner schaut ihn gar sauer an:
„Wo kommst du her getreten?
Fort, packe dich nur gleich darvon!
Man braucht hier keine Bettler."

16. „Ach Gott, ich bin kein Bettler nicht,
Aus Ungarn komm ich erst daher;
Ich bringe Nachricht aus Türkei,
Wo es dem Grafen von Backenweil
Gar übel ist ergangen."

17. Der Portner sprach: „Pack dich nur fort!
Man braucht heut keine Commission.
Thue nur nicht disputieren,
Oder ich nehm den Stock zur Hand
Und thu dich wacker abschmieren."

18. Graf Backenweil ging traurig davon,
Er bliebe draussen vor dem Thor
Und dacht in seinem Herzen:
„Der liebe Gott weisst alles wohl,
Mit dem will ich nicht scherzen."

19. Die Herren waren alle beisammen,
Sie wurden vom Hofherrn wohl empfangen.
Ein Herr sprach zu dem Portner:
„Es steht ein Armer vor dem Thor,
Der jämmerlich thut klagen.

20. Er hat mich auf das höchst gebeten:
Er komm aus Ungarn hergetreten
Und woll sich adressiren,
Er hab Commission an die gnädige Frau,
Begerht Bittweis mit ihr zu reden."

21. Ein Diener macht sich auf geschwind,
Lauft zu der Frau, wo er sie find,
Und thut ihr solches sagen:
Es sei ein Armer vor dem Thor
Mit jammervollen Klagen.

22. „Lasst mir den Armen kommen hieher!
Möcht wissen, was sein Begehren wär,
Eh es zur Kirche läutet.
Es nimmt mich Wunder, was es mög sein,
Dass er uns will andeuten."

23. „Ach gnädige Frau, seiet hoch gebeten,
Ich komm erst aus Ungarn her getreten,
Bin durch Türkei gegangen.
Ich sah den Herrn von Backenweil,
Es ist ihm gar übel ergangen."

24. „Mein Kind, thu mir noch weiters sagen!
Was thut er für ein Kleidung tragen?
Was trägt er für ein Kittel?
Was hat er für ein Liverei?
Was führt er für ein Tittel?"

25. „Er trägt einen langen leinenen Rock,
Kein Hut hat er auf seinem Kopf,
Keine Schuh an seinen Füssen;
Die Lebens-Nahrung, wo er hat,
Muss er mit den Hunden geniessen."

26. „Ach, mein Kind, thu mir weiters sagen, —
Anstatt der Freude hör ich klagen —
Wo könnt ich ihn antreffen?
Ich will dich gern mein Lebenlang
Für mein eigen Kind anrechnen."

27. „Ach, gnädige Frau, wollt ihr das thun,
So gebt mir eure Hand darzu!
Seht hier meinen kleinen Finger!
Mein Schatz, wenn du mich sonst nicht kennst,
So kennst du das golden Ringlein.“

28. Da [die] Gnädige Frau den Eh-Ring sah,
Fiel sie dem Markgraf um den Hals.
Sie sprach: „Fahrt fort, Kutschen und Wägen!
Mein erster Ehmann lebet noch,
Kein andrer soll mir werden.“

29. Die Herren waren sehr erfreut,
Sie dankten Gott in Ewigkeit
Von wegen den Wunderdingen.
Dem Bräutigam ist es nur leid,
Dass er muss leer von hinnen.

Berlin.

Rätselfragen, Wett- und Wunschlieder.

Von K. Julius Schröer.

„Altes Erbgut germanischer Stämme,“ nennt Uhland (Schriften 3, 181) die Wett- und Wunschlieder, die wir „im nordischen Altertum, bei den Angelsachsen, bei den Liederdichtern des deutschen Mittelalters und fortwährend in den Schulen der Meistersänger, besonders aber auch im deutschen und verwandten Volksgesange antreffen.“ Zu dieser Dichtungsart zählt man auch das sogenannte Pilgerlied, mit dem der unbekannt auftretende Pilger sich empfiehlt. — Zur Erläuterung des deutschen Pilgerliedes brachte J. Grimm (altd. Wälder 2, 29 f. Uhlands Schriften 3, 289) eine Stelle aus der Legenda aurea in der Erzählung vom heiligen Andreas. Sie lautet: Proponatur sibi (Peregrino) aliqua quaestio satis gravis, quam si enodare sciverit, admittatur, si autem nescierit, tanquam inscius et indignus episcopi praesentia repellatur.“ Eine eigene Art des volksmässigen Gebrauches von Rätselliedern wird geschildert in August Hartmanns „Weihnachtslied und Weihnachtspiel in Oberbayern S. 53“ und in desselben Verfassers „Volksschauspiele in Bayern und Österreich-Ungarn“ S. 190 unter dem Namen „Das Anrollen“.

Eine poetische Form der Anwendung von Rätselfragen hat sich ausgebildet in der grossen deutschen Sprachinsel in Ungarn, die der Heideboden heisst, der sich an Pressburg anlehnt, nur dass Pressburg am andern Donauufer liegt; die Bewohner heissen die Heidebauern. Der Heideboden grenzt an eine noch grössere deutsche Sprachinsel in Ungarn, die Hienzei (s. Frommann, Zeitschrift „Die deutschen Mundarten 1859. Band 6. S. 21. 179. 330.) — Ob sie heute noch deutsch sind, wissen wir nicht. Bekanntlich sind von der ungarischen Regierung Verfügungen

getroffen, durch welche die deutsche Sprache völlig ausser Brauch gesetzt werden soll. In Kinderschulen, Volksschulen, Mittelschulen und Hochschulen steht die Magyarisation der Jugend obenan. Keine Stimme regt sich, die stark genug wäre, diesem Wesen ein Halt zuzurufen! –

Die deutschen Bewohner der Hienzei, die Hienzen waren schon im Lande bei Einwanderung der Magyaren; die Heidebauern aber sind protestantische Exulanten, die ungefähr um 1630 eingewandert sind. — In der seltenen Schrift „Pressburger Kirchen- und Schul-Verlust von Reimundo Rimando 1673“ heisst es S. 19: Nachdem in die Stadt Pressburg schon vor 40 und mehr Jahren sehr viel lutherische österreichische Exulanten, entweder um ihren Gottesdienst da zu verrichten oder sich gar allda niederzulassen (zu)gereiset.“ Die Zahl der Evangelischen nahm so zu, dass 1636 eine lutherische Kirche in der Stadt erbaut ward (Geschichte der Protestanten in Österreich von G. E. Waldau, Anspach 1784.)

Diese demnach um 1630 etwa zugewanderten Exulanten brachten die Weihnachtspiele mit. Sie kamen aus Österreich und liessen sich in Pressburg und Umgegend und auf dem Heideboden nieder. Die Bevölkerung Pressburgs, besonders die protestantische, die Weingärtner der Vorstädte, sind mit den Heidebauern vielfach verschwägert.

Auch in Pressburg blühten meist die Weihnachtspiele, wie aus meiner Ausgabe der Deutschen Weihnachtspiele in Ungern (Wien 1858) bekannt ist.

Die Sitte der Rätselfragen wurde nun so gehandhabt. — In allen Orten, wo man die Weihnachtspiele aufzuführen pflegte, konnte dies nur unter besonders günstigen Umständen geschehen. Es mussten z. B. die passenden Gestalten zur Darstellung des Herodes, des Teufels, der Maria (durch einen Burschen dargestellt) u. s. f. vorhanden sein. Wenn das der Fall war, so wurden auch die Rätselfragen, die der Hauptmann des Herodes können musste, einstudiert. Wo die Spiele in Blüte stunden, da lebte man für dieselben vom 1. Advent bis zum h. Dreikönigtag. An Sonn- und Feiertagen wurde auf der heimischen Bühne gespielt in einem Sale etwa des Gasthauses, und zwar zwei- oder dreimal an einem Nachmittag; an Werktagen auswärts. Weil um diese Zeit, auch wenn nicht gespielt wurde, die guten Protestanten unter dem Vorsitze des Meistersingers[1]) viel beisammen sassen und sich im Bibelaufschlagen und im Kirchengesang übten, um zum Gruss und Lebewohl, zu allen Lebenslagen, ein Lied zu können, da liess sich das Einstudieren der Spiele ganz im Stillen zustande bringen, indem es den Anschein hatte, als ob man nur in angedeuteter Weise sich üben wollte. Ein Ort wusste von dem andern also

1) Meistersinger hiess in Oberufer der Darsteller des Königs Melchior, sonst Altkunig genannt. Wahrscheinlich war der Meistersinger ursprünglich auch Lehrmeister der Spiele und war die Lehrmeisterschaft in Oberufer aus persönlichen Gründen einem Nichtmitspielenden übertragen.

nicht, ob heuer gespielt werden sollte. — Wenn nun eine Gesellschaft der Meinung war, dass in einem Nachbardorfe heuer nicht gespielt werde, so zog sie dahin mit dem grünen Baum des Paradieses voraus, neben dem der riesige Stern getragen ward und es folgten alle Personen des Spiels im Kostüm. Wenn nun in dem Dorfe die Spiele doch einstudiert waren, so trat der heimische Hauptmann des Herodes dem fremden Hauptmann entgegen und legte ihm Fragen vor, die er in Reimen beantworten sollte. Da nun jeder Ort andere geheim gehaltene Fragen hatte, konnte der Fremde nicht antworten. War im Orte ein gerüsteter Hauptmann nicht vorhanden, so stund nichts im Wege, dass die fremde Gesellschaft spielte und sie ward mit Jubel begrüsst. Sie fragte nach dem Hauptmann des Ortes, der sich nicht stellte, wenn er nicht vorbereitet war. Wenn er sich stellte, ohne eine Aufführung anzeigen zu können, so durfte der fremde Hauptmann fragen; jener konnte nicht antworten und musste das Feld räumen.

Ich habe in den deutschen Weihnachtspielen in Ungern S. 207 die Rätselfragen der Sternspielbruderschaft von Pressburg mitgeteilt. Die von Oberufer, wo man mir die Texte der ganzen Spiele anvertraute, hielten aber ihre Rätselfragen auch vor mir geheim! Erst im Jahre 1861 überlegten sie sich's besser und übersandten sie mir freiwillig. Der Hauptmann des Herodes rüstet sich immer noch zu dem Kampf, wenn ein fremder Hauptmann käme: „er soll nur kommen, wir sind bereit!“ — Seine Bereitschaft hat etwas tragisches, indem auf der ganzen Welt kein zweiter Hauptmann mehr vorhanden ist, der ihm gefährlich werden könnte. Das Rätsellied[1]) teile ich nun hier mit.

Zween Haubtleut singen.

Mel.: Allein auf Gott setz dein Vertraun etc. etc.

Fremder: Ihr lieben Brüder grüss Euch schön,
Weil Ihr so ferren zu uns kommt her!
Habt Ihr ein Bürg für diesen Stern,
So lasst Euch doch mit singen hoern.

Oberuferer: Mit singen, lieber Bruder fein,
Mit singen soll die Antwort sein:
Ich hab den Stern in meiner Hand;
Was du mich fragst, ist mir bekannt.

Fr.: Ist dir auch alles gut bekannt,
Dass du mit bleibest in der Schand?
Sonst werd ich dir ein Lied aufschlagn,
Darein sollst du die Wahrheit sagn.

Ob.: Du willst mir erst das Lied aufschlagn?
Ich kann dir schon die Wahrheit sagn:
Was in dem Lied zu lesen ist,
Das steht auch in der heil'gen Schrift.

Fr.: So fange ich das Lied jetzt an,
Weil du es ja gut singen kannst;
Zu wissen, was du gelernet hast,
So gieb mir Antwort auf die Frag.

1) In der Abschrift, die vorliegt, ist es „Sterngesang der Oberuferer“ genannt, was sich aus Str. 2, 3 erklären kann. Das eigentliche Sternlied ist es nicht, vgl. Weihnachtspiele aus Ungern S. 206.

Ob: Ein Singer bin genennet ich,
Will hören, was du mir vorsprichst;
Dann will ich dir mit Freundlichkeit
Antwort geben, des bin ich bereit.

Fr.: Ich frag dich nun mit Freundlichkeit,
Du sollst mir geben guten Bescheid:
Willst du ein Singer sein auserkorn,
Sag, warum ist Christ, der Herr, geborn?

Ob.: Ein solcher Singer bin ich frei,
Antwort zu geben vermag ich frei:
Christus, der Herr, ist drum geborn,
Dass wir nicht alle sein verlorn.

Fr.: Weils du dich einen Singer nennst,
Und dich zu Christus, dem Herrn, bekennst,
So sage mir, in welcher Stadt
Als Christ der Herr geboren ward?

Ob.: In welcher Stadt will ich dir sagn,
Weils du mich so genau thust fragn:
Zu Betlehem in einer Streu,
In einer Kripp auf Stroh und Heu.

Fr.: Weils du nun so viel wissen thust:
Wie viel haben das Kind gesucht?
Wem ist's am ersten kund gethan
Und wo sind sie gewesen dann?

Ob.: Der Engel hat es kund gemacht
Wohl den drei Hirten bei der Nacht,
Als sie da auf dem Felde lagn
Und ihrer Herden Schafe pflagn.

Fr.: Um eines will ich dich noch fragn,
Mit singen sollst du mir wohl sagn,
Bist du ein Singer in der That:
In welcher Schüssel die Welt gessen hat?

Ob.: Weil du mich auch um dies thust fragn,
Mit singen will ich dir es sagn,
Ich bin ein Singer auserlesn:
Das ist in Noae Kasten gewesn.

Fr.: Mein lieber Singer, sage mir
Um dieses, was ich frag von dir:
Das welche Feuer ist ohne Hitz?
Der welche Thurm ist ohne Spitz[1]?

Ob.: Alles was du jetzt fragst von mir,
Will ich mit Freuden sagen dir:
Gemaltes Feuer hat keine Hitz,
Der babylonische Thurm hat keine Spitz.

Fr.: Ein Singer bist genennet hier,
Eins frag ich dich, das sage mir:
Der welche Wald ist ahne Laub?
Die welche Strass ist ahne Staub?

Ob.: Alles was du mich nun thust fragn,
Das will ich dir von Herzen sagn:
Der Tannenwald ist ahne Laub,
Die Himmelsstrass' ist ahne Staub.

Fr.: Weils du ein guter Singer willst sein
Und hast Christum bekennet frei,
Hast gelernet den Katechismus fein:
Sag mir, was die zehn Gebot solln sein?

Ob.: Mein lieber Singer, alle Zeit
Will ich dir geben guten Bescheid;
Du folgest Christus, deinem Herrn,
Drum kann ich dir die Gebot erklärn.

Fr.: Mein lieber Singer, mir so viel sag,
Nur um drei ich dich thu fragn.
Das erste zweit und dritte sag,
Was Gott darin geschrieben hat?

Ob.: Du sollst glauben an einen Gott,
Du sollst nicht schwören bei deinem Gott,
Feiertag sollst heiligen, spricht dein Gott,
Das sind die ersten drei Gebot.

Fr.: Noch drei, mein lieber Singer sag,
Weils du die zehn gelernet hast,
Dann will ich glauben alles dir,
Weils du thust Antwort geben mir.

1) Diese und die nächstfolgenden Fragen begegnen auch in andern Rätselliedern, vgl. unter andern Mittler, Deutsche Volkslieder Nr. 1306. 1307 und die Nachweisungen daselbst 2. A. S. 29; Tschischka, Österreich. Volkslieder S. 28 f. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge S. 70. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien 1, 272.

Ob.: Mein lieber Singer, ich will dir sagn,
Weils du mich noch um drei thust fragn:
Vater und Mutter sollst ehren gut,
Nicht töten und auch nicht stehlen thu.

Fr.: Mein lieber Singer, ich bitte dich,
Denn ich bin hier und frage dich,
Dass du mit reinem Herzen hier
Die rechte Wahrheit sagest mir.

Ob.: Mein lieber Singer, ich kann dir sagn,
Wenn alle Felberbäum Feigen tragn,
Dann will ich dir vor meinen Tagn
Kommen und dir die Wahrheit sagn.

Fr.: Jetzt schliessen wir ja unser Lied,
Weil du mir gute Antwort giebst.
Ich will dich ja um keines fragn,
Denn kein Felberbaum kann Feigen tragn.

Ob.: Mein lieber Singer, ich kann dir sagn,
Wenns du mich nur um viel thust fragn,
Mit Gottes Hilf kann ich dir sagn,
Was du dir wünschest, mich zu fragn.

Fr.: Amen, das Lied ist nun vollbracht,
Ich wünsch dir, Singer, gute Nacht.
Wir haben uns mit Gottes Hilf
Vereinigt mit dem Sternenlied.

Wien.

Volksrätsel
aus der Grafschaft Ruppin und Umgegend[1]).

Gesammelt von **K. Ed. Haase**.

1. An unse Hus | Hängt ne Perlepus
Un wenn de lewe Sonne scheint, | Dann unse Perlepuse weint.
Der Eiszapfen.

2. Welche Brücke ist aus einem Stücke erbaut?
Die Eisbrücke.

3. Ein Mann im weissen Kleid will die ganze Welt bedecken und kann es nicht übers Wasser breiten. Der Schnee.

4. Witt rup nåh't Dack und schwatt werr' runn.
Der Schneeball (vgl. Nr. 91).

5. Krüppt dörch 'n Tûn un rasselt nich. Die Sonne.

6. Johann, spann an, | Drei Katten voran,
Drei Müs' vorup, | Johann sitt drup. Das Siebengestirn.

7. In meines Vaters Garten stehen sieben Kameraden, keine Eichen, keine Buchen, und wer es kann erraten, soll die Nacht bei mir schlafen.
Das Siebengestirn.

8. Welche Hosen kann kein Schneider machen?
Die Wasserhosen.

---

1) Gesammelt in Bechlin, Dierberg, Herzberg, Keller, Kraatz, Protzen, Ruppin (Alt- und Neu-), Seebeck, Stöffin, Teschendorf, Gadow (Kr. Ostpriegnitz) und Tarnow (Kr. Ost-Havelland).

9. Et krüppt wat dörch den Tûn un schleppt alle Därmen nach.
Die Glucke mit den Küken.

10. Wo kümmt de Flöh nåh't Bett? Schwarz.

11. Es kamen zwei gegangen, die nahmen ihn gefangen. Sie führten ihn zu Friwweldewipp, von Friwweldewipp zu Nägel; da wurde er von ihnen zerknickt. Zwei Finger, die einen Floh ergreifen u. s. w.

12. Kümmt en Mann von Hickenpicken,
Droegt en Klêd von bunten Flicken
Un het ôk ênen roten, flêschenn Bårt.
Hoert mål, wie de Düwel rårt. Der Hahn.

13. Wer kann nachsprechen: „Der Hahn, der Hahn und nicht die Henne?“ Der Hahn, der Hahn.

14. Worüm rönnt de Hås äwern Berg?
Weil kên Lock dörch is.

15. Zweibein sass auf Dreibein. Da kam Vierbein und wollte Zweibein beissen. Zweibein nahm Dreibein und that Vierbein damit schmeissen.
Ein Hund (Vierbein) will ein Mädchen (Zweibein), das auf einem Schemel (Dreibein) sitzt, beissen. Diese nimmt den Schemel und wirft nach dem Hunde.

16. Zweibein ging nach dem Feld und hatte Dreibein auf dem Nacken; da kam Vierbein und wollt Zweibein beissen. Da nahm Zweibein Dreibein und wollt' Vierbein damit schmeissen.
Zweibein, ein Bauer; Dreibein, eine Mistforke; Vierbein, ein Hund.

17. In Ilow (Auf Phylax) geh ich, | In Ilow (Auf Phylax) steh ich,
[In Ilow bin ich selbst gericht' (Auf Phylax geh ich säuberlich);]
Meine Herren, ihr rat'ts (das raten die Herren) in drei Tagen nicht.
Schuhe aus dem Felle eines Hundes, der Ilow (Phylax) hiess.
Wenn die dritte Zeile fehlt, erklärt man das Rätsel durch folgende Erzählung: Ein Mann war wegen eines schweren Verbrechens angeklagt, und da die Beweise seiner Unschuld nicht erbracht werden konnten, wurde er zum Tode verurteilt. In dieser Not erbat sich seine Frau ein Gottesurteil, indem sie zu den Richtern sprach: „Meine Herren, ich will Ihnen ein Rätsel aufgeben, und wenn Sie es in drei Tagen erraten, dann ist mein Mann schuldig; wenn aber nicht, ist er unschuldig,“ und sie gab ihnen vorstehendes Rätsel auf. Da es die Richter nicht erraten konnten, wurde der Mann freigesprochen. — Wenn die dritte Zeile mitgesprochen wird, dann ist die Verurteilte, die das Rätsel aufgiebt, eine Frau oder ein Mädchen. Die Worte: „Auf Phylax geh ich säuberlich“ sind also jedenfalls entstellt aus den Worten: „Auf Phylax bin ich selbst gericht'“.

18. Ein Mädchen (Sorg') sollte hingerichtet werden: doch versprach man ihr die Strafe zu erlassen, wenn sie in drei Tagen ein Rätsel aufgeben könne, das niemand riete. Als sie am dritten Tage zur Hinrichtung

gefahren wurde, sah sie eine Krähe mit einer Maus fliegen, und nun sprach sie:

Sorg' satt up 'n Wågen, | Sorg' sach en dritten drågen,
Drei Köpp' un acht Bèn, | Sorg' het in Lewen sönn Ding nich sehn."

Da niemand das Rätsel raten konnte, so erhielt sie ihre Freiheit.

Die Krähe mit der Maus und sie selbst.

19. Es geht eine Dame stolz spazieren und hat ein kohlschwarz Röcklein an. Die Krähe (der Rabe).

20. In einer Mühle stehen sieben Säcke, auf jedem Sacke liegen sieben Katzen, und jede Katze hat sieben Junge; daneben steht der Müller. Wieviel Füsse sind in der Mühle?

Zwei, die des Müllers; denn die Katzen haben Pfoten.

21. Ist schwarz, kocht rot und geht meist rückwärts. Der Krebs.

22. Ich kenn ein kleines Tierchen,
Das trägt die Knochen über dem Fleisch.
Sagt mal, wie das Tierchen heisst? Der Krebs.

23. Eine Dame ging über den Hof und liess einen grünen Teller fallen. Kuh und Kuhfladen.

24. Als ich jung war, konnte ich vier bezwingen; als ich älter geworden, musste ich Berge umringen, und als ich tot war, musste ich auf den Tanzplatz gehen.

Das Rind, das als Kalb an dem Euter sog, später den Haken zog und dessen Fell nach dem Tode zur Fussbekleidung gebraucht wurde.

25. Vier gehangen, vier gegangen, zwei Wegweiser und ein Nachklapper; was ist das?

Die Kuh mit vier Zitzen am Euter, vier Füssen, zwei Augen und einem Schwanz.

26. a) Hinner unse Hus, | Da ploegt oll Nawer Krus
Ahn Håken, åhn Stett. | Seggt, wo mökt he det?

b) Hinner unse Hus, | Da håkt Peter Krus
Dörch Distel un Dorn | Un 't wêrn doch jroje Forn (= gerade Furchen).

c) Hinner unse Schün' | Ploegt Vater Kühn
Ohne Plog un ohne Schår, | Un doch werd't ne dêpe Fåhr.
Der Moll (= Maulwurf).

27. Wipp-hup un Werp-hup | Gåhn bei' nåh'n Berg rup,
Acht Foet un en Stett (= Sterz, Schwanz), | Råj' mål, wat is det.
Frosch und Maulwurf.

28. Auf dem Dache sitzen zehn Tauben; ein Jäger schiesst zwei davon herunter; wieviel bleiben sitzen?

Keine; denn die übrigen acht fliegen hinweg.

29. Welcher König kann fliegen? Der Zaunkönig.

30. Welcher König hat kein Land? Der Zaunkönig.
31. In welchem Walde wächst kein Laub? Im Nadelwalde.
32. Welche Augen sitzen nicht im Kopfe? Die der Bäume.

33. Unse Knecht Knust | Het en Ding wie ne Fust.
Weht der Wind, | So bammelt dat Ding. Die Birne.

34. Ich ging mal über Feld, | da begegnete mir Gotthelf
Und fand ein klein Wunderstück, | Das war wie mein klein Finger dick.
Draus konnt ich schneiden | Zwei Speckseiten
Und eine Pfaffenmütz. Die Eichel.

35. Wenn sie kommen, dann kommen sie nicht; und wenn sie nicht kommen, dann kommen sie. Was ist das?

Ein Landmann, der Erbsen sät, meint: Wenn die Spatzen (Tauben) kommen, dann gehen die Erbsen nicht auf; denn sie werden von ihnen weggefressen. Wenn aber die Spatzen (Tauben) nicht kommen, dann gehen die Erbsen auf.

36. Wieviel Erbsen gehen in den Topf?
Keine; denn sie werden alle hineingethan.

37. Hinter unse Hus, da steit en klên Männeken un het en roten Käppel. Die Felddistel.

38. Was ist das, was grün aufsteht, blau dasteht und weiss zu Bette geht? Der Flachs.

39. Als ich jung und schön war, da war ich blau bekrönt; als ich aber alt und schief geworden, wurde ich geknüppelt, geschlagen und darnach von Kaiser und König getragen. Der Flachs.

40. As ik jung war, trug ik ne blaue Kron;
As ik old war, wat ik stott (gestossen) un schlån.
Der Flachs.

41. Es wächset aus der Erde | Und kleidet jedermann
Vom Kaiser und vom König | Bis zu dem Bettelmann

oder

Den Kaiser und den König | Und auch den Bettelmann.
Der Flachs.

42. Was für eine Behörde ist die Kartoffel?
Ein Stadt- und Landgericht.

43. Gross wie ein Haus, | Klein wie eine Maus,
Stachlicht wie ein Igel, | Glänzend wie ein Spiegel.
Die Kastanie.

44. Sitzt auf ein Täckchen (= Zäckchen), | Hat ein rotes Jäckchen.
Eine rote Kirsche.

45. a) Weiss wie Schnee, sag mir das! | Grün wie Gras, was ist das?
Rot wie Blut, sag mir's gut! | Schwarz wie Teer, sag mir's ganze Rätsel her.

b) Grün wie Gras. | Ich weiss noch was.
Rot wie Blut, | Ist noch nicht gut.
Schwarz wie Pech. | Nun ist es recht.
Die Kirsche (in ihrer Entwickelung).

46. Eine Jungfer sitzt im Grünen und hat einen roten Rock an. Wenn man sie drückt, dann weint sie und hat doch ein steinernes Herz.
Die Kirsche.

47. Rauh—rauh—riep (= Rauhreif), | Wie gaele is de Piep!
Schwatt is de Sack, | Wo de gaele Piep instack.
Die Mohrrübe in der Erde.

48. Es steht ein Mann auf einem Bein, trägt hunderttausend Schweine, und wenn er ruft: „Holt welche!“ — dann sind sie alle kohlschwarz.
Ein Pflaumenbaum mit reifen Früchten.

49. Es steit en Mann up ênen Bên, | Muss sine hundert Schâp allên hoed'n.
Wenn er roip: „Holt wat!“ | Sind se alle kohlschwatt.
Ein Pflaumenbaum mit reifen Früchten.

50. Welcher Sporn wächst aus der Erde? Der Rittersporn.

51. Gross wie ein Haus, | Klein wie eine Maus,
Bitter wie Galle, | Wir essen's doch alle.
Die Wallnuss.

52. Welcher Stock liefert den besten Trank? Der Weinstock.

53. Es hängt an der Wand, | Hat neun Häute | Und beisst alle Leute.
Die Zwiebeln im Netze.

54. Wann kann man nicht ohne Gefahr in den Garten gehen?
Wenn der Spargel schiesst und die Bäume ausschlagen.

55. Isern Perd schitt höltern Kätteln. Der Bohrer.

56. Vör frett' un hinn schitt'. Der Bohrer.

57. Der dicke Papa, | Die dünne Mama,
Die weisse Mamsell, | Das rate mal schnell.
Die Bierflasche mit Schaum.

58. Unse lange dünne Knecht pumpst unse dicke Diern.
Das Butterfass.

59. Welcher Hut passt auf keinen Herrenkopf? Der Fingerhut.

60. Es hängt an der Wand | Und giebt mir alle Morgen die Hand.
Das Handtuch.

61. Welches Licht brennt länger, ein Wachs- oder ein Talglicht?
Keins; sie brennen beide kürzer.

62. Ein eisernes Pferd mit flächsernem Schweif; was ist das?
Eine Nähnadel mit Faden.

63. Ich bin am wärmsten, wenn es am kältesten, und bin am kältesten, wenn es am wärmsten ist. Im Sommer lässt man mich verächtlich stehn, im Winter streichelt man mich schön. Der Ofen.

64. So klein wie ne Maus, | Bewacht das ganze Haus.
Das Schloss.

65. Wat is am ihrsten in de Kirch? De Schlötel oder de Flèg.

66. Unse Knecht Hinrich | Steckt sin Pinrich | In uns Magd ihr Purr.
Schlot un Schlötel.

67. Dat herret un scherret un het man dre Bên. Das Spinnrad.

68. Acht Jungfern greifen sich und kriegen sich mein Leben nicht.
Das Spinnrad.

69. Grossvater druddelt, Grossmutter nuddelt, Grossvater druddelt so lange, bis Grossmutter trächtig wird.
Grossvater, das Spinnrad; Grossmutter, die Spule.

70. Welcher Knecht erhält keinen Lohn? Der Stiefelknecht.

71. Ein armer Soldat muss Schildwacht stehn.
Er hat keine Füsse (Beine) und muss doch gehn,
Er hat keine Arme und muss doch schlagen;
Wer kann mir das Rätsel sagen? Die Uhr.

72. Welche Uhr hat keine Räder? Die Sonnenuhr.

73. Wem kann man ungestraft den Hals brechen?
Der Weinflasche.

74. Rund schmiet ik 't rup nåh't Dack, lang kämmt werr runn.
Das Wollknäuel.

75. Hinner unse Hus, | Da steit en Kabus (= Schlafkammer).
Manch einer schitt da in, [Manch ener pisst da in,] | Manch ener stippt sin Brot da in.
Das Bienenschauer (mit Honig).

76. Lonton (?) ging über das Feld, der hatte mehr Füsse als Bonton (?).
Die Egge.

77. Welcher Schuh ist nicht von Leder?
Der Hemmschuh am Wagen.

78. Es hängt an der Wand, und wenn es herunterkommt, wird es lustig. Der Kantschu.

79. Es wird so schwarz als ein Rabe | Und badet sich alle Tage.
Das Mühlrad.

80. Klippermann und Klappermann,
Die rennen beide den Berg hinan;
Klappermann rennt noch so sehr,
Klippermann kommt doch noch eh'r.

Ein fahrender Wagen (Klappermann), vor dem die Pferde mit einer Kette (Klippermann) an der Deichsel befestigt sind.

81. Vier Rurell, vier ruh Fell, en Klippklapp, en Johlklapp, en Nahklapp un en Klisterpott; wat is dat?
Vier Räder am Wagen, vier Pferde, die Wagendeichsel mit Kette, der Kutscher, die Peitsche und ein Teergefäss.

82. Welche Schere hat keine Klinge? Die Wagenschere.

83. Vier Jungfern greifen sich und kriegen sich im ganzen Leben nicht. Die Schaufeln einer Windmühle (vgl. Nr. 68).

84. Es risselt, es rasselt wie eiserne Ketten,
Soldaten, Kameraden, es kann niemand erretten.
Die Windmühle.

85. Loept un loept un kümmt nich to Dörp. Die Windmühle.

86. Rubbel, rabbel, ruppdi, | Morgen komm ik up di,
Ik will di pumpanellen, | Dat di de Buck (= Bauch) sall swellen.
Der Brotteig.

87. En ganzen Stall vull brûne Perd un en hölten Peter mang.
Ein Ofen voll Brote mit dem Schieber.

88. Zwischen uns und Wittenberg, da liegt eine gelbe Plûm' (= Pflaume), und wer die gelbe Plûm' will essen, muss den witten Berg zerbrechen.
Das Ei.

89. Es kommt ein Fässchen aus Holland,
Hat nicht Staff (= Stab) noch Band,
Und ist doch zweierlei Bier darin. Das Ei.

90. Zwischen Berlin und Kopenhagen
Da liegt eine goldene Uhr begraben;
Und wer die goldene Uhr will haben,
Der muss Berlin und Kopenhagen zerschlagen.
Das Ei.

91. Witt schmiet ik't rupp nåh't Dack, gael kümmt werr rann.
Das Ei (vgl. Nr. 4. 74).

92. Ich kenne ein kleines Häuschen, hat keine Thür noch Fenster, und will sein kleiner Wirt heraus, muss er erst die Wand zerbrechen.
Das Ei.

93. Innen rauh und aussen rauh und zehn Ellen im Leibe rauh.
Ein Fuder Heu.

94. Oben spitz und unten breit,
Durch und durch voll Süssigkeit.
Der Zuckerhut.

95. Welche Lieder nimmt man mit ins Grab? Die Augenlider.

96. Was für Wasser ist ohne Sand? Das Augenwasser.

97. Zwei Reihen (Ein ganzer Stall voll) weisse Hühner und ein roter Hahn damang. Die Zähne und Zunge.

98. Innen blank un buten blank, | Is ôk Flêsch un Blôt damang.
Der Fingerring.

99. Es ging eine Dame wohl über den Hof
Und zeigte dem Herrn das blanke Loch.
Der Herr gedachte in seinem Sinn:
„Ach, hätte ich doch meinen drin!“ Der Fingerring.

100. Worüm sätt de Möller de Mütz up?
Weil de Mütz den Möller nich upsädden kann.

101. Eine Rauhe hab ich, | Vor dem Bauch sie trag' ich.
Junggesellen, fürcht' euch nicht! | Meine Rauhe beisst euch nicht.
Die Muffe.

102. a) Ich kenn ein Ding, wie ein Pfifferling; kann gehen, kann stehen, kann auf dem Kopf nach Hause gehen. Was ist das?
b) Wer steht sogar in der Kirche auf dem Kopfe?
Der Nagel unter dem Schuh.

103. 't sitt in't Holt, schimpt as en Ruhrspatz, un kên Minsch antwurt' em. Der Pastor auf der Kanzel.

104. Wer geht seinem Ende rückwärts entgegen. Der Seiler.

105. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen einem Barbier und einer Wäscherin? Beide müssen zuerst einseifen.

106. Welche Trommler trommeln mit der Nase?
Alle, denn keiner legt die Nase beim Trommeln ab.

107. Welcher Unterschied ist zwischen einem Grosssprecher und einer Schneidermamsell? Jener schneidet auf, diese schneidet zu.

108. Welcher Unterschied ist zwischen einem Passagier und einem Stubenmädchen? Jener kehrt ein, diese kehrt aus.

109. Was ist im Kriege oft ein schlimmer Fall? Ein Überfall.

110. Wer hat es besser, der Kaffee oder der Thee?
Der Kaffee; denn er setzt sich, der Thee dagegen muss ziehen.

111. Et fliegt wat öwern Gråben, | Het kên Hart oder Mågen,
Het kên Läwer oder Lungen, | Kann de Soldaten übertwingen.
Die Kanonenkugel.

112. Öwer unse Hus un Nåwers Hus, da schlån sich en Pår (met Krücken rut — oder met Rung). Der Rauch.

113. Welcher Baum liegt an einer Kette? Der Schlagbaum.

114. Et steit up Dack | Un rôcht en Piep' Tobak.
Der Schornstein.

115. Auf welcher Leiter hat nie ein Mensch gestanden?
Auf der Tonleiter.

116. Ist in Kross (= eine weitbauchige Kanne mit engem Halse) und nicht in Kann',
Ist in Frau und nicht in Mann,
Der Kuckuck hole mich, | Ist in ganz Polen nich.
Leipzig ist 'ne grosse Stadt, | Das Ding dort niemand hat.
In Berlin kann's wohl sein; | Ist das Dorf auch noch so klein,
Und das Ding wird drinnen sein. Der Buchstabe R.

117. Niemand und jemand waren in einem Haus. Niemand ging hinten heraus, jemand ging vorn heraus; wer blieb zu Haus? Und.

118. 't is weg, 't bliewt weg, 't was alle Dåg all weg, un ik häw't hüet noch sehn. Der Weg.

119. Was läuft ohne Füsse fort und kommt nicht wieder? Die Zeit.

120. Welches Land hat die schlechtesten Pferde? Österreich; denn es besitzt Mähren.

121. Welches Jahr dauert nur einen Tag? Neujahr.

122. Welche Rose hat keinen Dorn? Die Krankheit. — Der Mat-rose.

Zur Volksdichtung.

(Uhlands „Der gute Kamerad“.)

Von **Cäsar Flaischlen.**

In Band XI S. 28 ff. der Zeitschr. f. Völkerpsychologie gab Professor Dr. H. Steinthal eine kurze Analyse des Uhlandschen Gedichts vom guten Kameraden sowohl in Bezug auf seine Quelle, einem ihm von Berthold Auerbach citierten kleinen Volksliede, als auch in Bezug auf sein Verhältnis zur Volksdichtung überhaupt und insbesondere zu den Korrekturen, welche es im Munde des Volkes bis heute erfahren hat. Er illustrierte dies letztere an dem Text des Gedichtes, wie er ihn von einem Dienstmädchen hat singen hören: „Die dritte Strophe sang es garnicht; die anderen beiden hatten mancherlei Veränderungen, die sich bei genauerer Betrachtung als wirkliche Verbesserungen erweisen[1])“. So sang es Vers 6: „Die Kugel“ statt „Eine Kugel“; Vers 7: „Gilt sie“ statt „Gilt es“; Vers 8, dem entsprechend: „Ihn hat sie“ statt „Ihn hat es“, Vers 9: „Er lag“ statt „Er liegt“; alles Korrekturen, die für die Texterklärung unsers Volksliedes überhaupt und im besonderen für die sowohl in litterarhistorischer als psychologischer Hinsicht hochinteressante Beobachtung: wie ein Kunstlied sich zum Volkslied bildet, von weitgehender Wichtigkeit sind. Die Änderungen, welche Steinthal in dem Text des Dienstmädchens fand, haben sich in den wesentlichsten Punkten längst schon in den weitesten Kreisen auch der Gebildeten eingebürgert; der ursprüngliche Text wird wohl nur selten zu hören sein. Es sei mir gestattet, im nachfolgenden diese Varianten

1) Vgl. auch J. E. Wackernell, Das deutsche Volkslied (Sammlung gemeinverständl. wissenschaftlicher Vorträge Heft 106. Hamburg 1890), der daselbst Steinthals Bemerkungen weiter ausführt.

durch die Fassung des Gedichts zu ergänzen, an die ich mich selbst in meinen Knabenjahren gewöhnt und in der ich es, ohne mich im geringsten um den Uhlandschen Text zu kümmern, auch heute noch im Kopf habe und auch heute noch singen würde, wenn ich dabei nicht gerade textkritisch aufgelegt wäre. Mein erstes Bekanntwerden mit dem Liede mag dafür entscheidend gewesen sein. Ich hörte es von Soldaten auf der Strasse und wandte mich an den Burschen meines Vaters, der mich dann Text und Melodie lehrte. Auch erinnere ich mich noch deutlich, wie ich meiner Mutter gegenüber mich verwunderte: der Druck enthalte Fehler, als ich das Gedicht zum erstenmal bei Uhland las. Zum bessern Vergleich folge auch dessen Fassung.

	Uhland.	Volkslied.
1	Ich hatt' einen Kameraden,	Ich hatt' einen Kameraden,
2	Einen bessern find'st du nitt;	Einen bessern find'st du nitt;
3	Die Trommel schlug zum Streite,	Die Trommel rief zum Streite,
4	Er ging an meiner Seite	Und er ging an meiner Seite
5	In gleichem Schritt und Tritt.	In gleichem Schritt und Tritt.
6	Eine Kugel kam geflogen:	Eine Kugel kam geflogen:
7	Gilt's mir oder gilt es dir?	Gilt sie mir oder gilt sie dir?
8	Ihn hat es weggerissen,	Ihn hat es weggerissen,
9	Er liegt mir vor den Füssen,	Und er lag (und liegt) zu meinen Füssen,
10	Als wär's ein Stück von mir.	Als wär's ein Stück von mir.
11	Will mir die Hand noch reichen,	Willst mir die Hand noch reichen,
12	Dieweil ich eben lad':	Dieweil ich eben lad'?:
13	Kann dir die Hand nicht geben,	Kann dir die Hand nicht geben,
14	Bleib du im ew'gen Leben	Bleib du am ewigen Leben,
15	Mein guter Kamerad.	Mein guter Kamerad.

Strophe 1. In Vers 2 möchte ich zunächst das „nitt" bemerken. Es stört mich als Schwaben heute noch, wie als Knabe, zumal Uhland selber Schwabe war und somit „net" hätte setzen müssen; „nitt" ist lediglich aus Reimnot gesetzt.

Vers 3. Das „rief" statt „schlug" erkläre ich aus einer apperceptionell, wenigstens dem Knaben und dem naiveren Begriffsvermögen des „Volks", näher liegenden engeren Verbindung des Verbums mit dem folgenden „zum Streite", analog den Wendungen ‚zum Kampfe rufen', ‚zum Gerichte rufen', ‚zur Kirche rufen'. Uhland hat sich hier eine poetische Licenz erlaubt; Die Trommel aber kann streng genommen nur geschlagen werden, nicht selbst schlagen. Am wahrscheinlichsten dünkt mich jedoch dies „rief" herübergenommen aus:

Es braust ein Ruf wie Donnerhall,
Wie Schwertgeklirr und Wogenprall;
Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen Rhein!
etc. etc.

Nach ,Wogenprall' steht zwar meistens Strichpunkt, so dass ,Zum Rhein, zum Rhein, zum deutschen Rhein!' als selbständiger blosser Aufruf zu nehmen wäre; doch gehört beides zweifellos zusammen. Die richtige Interpunktion wäre Doppelpunkt.

Vers 4 hat, wie nachher Vers 9, ein eingeschobenes „und“, was im Volksliede überhaupt sehr häufig zu finden ist, auch an Stellen, wo es mitunter ganz sinnwidrig ist, was hier keineswegs gesagt werden könnte. Ich halte es gerade bei diesen zwei Versen für eine eher aus musikalischen Gründen hervorgegangene Einschaltung. Es ist eine Art Auftakt, durch den sich das folgende „gieng“ und „lag“ stärker betont.

Strophe 2; Vers 6 hat Uhland den unbestimmten Artikel: „eine Kugel“, nicht „die Kugel“, wie Steinthal von jenem Dienstmädchen anführt. „Eine“ ist unstreitig richtiger und auch volksliedhafter als „die“, obwohl dann inkonsequent in Vers 7 das bestimmte Subjekt folgt; aber es ist weniger die bestimmte, den Freund tötende Kugel gemeint, wie man erklären könnte, als vielmehr irgend eine von den vielen, die da heranpfeifen. — Als weitere Variante des Verses findet man häufig auch „kommt“ statt „kam“, das auf einer Rückwirkung des Präsens „gilt“ in Vers 7 beruhen könnte.

Vers 7 lautet im Volkstext: „Gilt sie mir oder gilt sie dir?“ bei Steinthal „Gilt sie mir? gilt sie dir?“ Beides hat zum Unterschied von Uhland das bestimmte Subjekt „sie“; eine Änderung, die im Volksmunde das ursprüngliche „Gilt es“ schon völlig verdrängt hat. Über die Berechtigung des Ausfalls oder Nichtausfalls von „oder“ müsste die Melodie entscheiden. Der Vers unterbricht die Erzählung durch den Übergang zur Frage und zum Präsens; doch nur um dieselbe lebendiger zu machen. Dass dieser Tempus-Wechsel empfunden wird und zwar als Inkonsequenz und als Abweichung, bezeugt die öfter vorkommende Ausgleichung durch Verwandlung des Präsens ins Präteritum; also: „Galt es mir? oder galt es dir?“

Vers 9 hat zunächst das schon bei Vers 4 besprochene Auftakts-Und, sodann „lag“ statt „liegt“. Wackernell bemerkt, das Präteritum sei besser, da auch sonst die Vergangenheit der Erzählung stehe. Ich kann dem nicht zustimmen; das Gedicht spitzt sich auf den letzten Scheidegruss der beiden zu und tritt aus der Vergangenheit nach und nach in die unmittelbarste Gegenwart über. Die ganze dritte Strophe verlöre ihren Zusammenhang mit der zweiten, wenn „lag“ stünde; ihre ganze Fassung wie auch die Scene, die sie schildert, bedingen, dass der Freund zu des Freundes Füssen ,liegt' und nicht ,lag'. Dennoch wird man meist das Präteritum hören, und zwar, wie wahrscheinlich ist, wieder musikalischer Motive wegen. Man bemerke: Vers 7 hat vier resp. sechs i-Laute, Vers 8 zwar nur zwei, doch hoch betonte, Vers 9 selbst wieder drei resp. einen; das ist eine Häufung, die der natürlichen Sprache ferne liegt und in der Musik monoton

wirkt, was hier um so störender ist, da gerade diese beiden Verse den Mittel- und Schwerpunkt des ganzen Gedichts bilden. Die vielen i-Laute aber gestatteten schon an sich keine so hervorhebende Betonung, wie sich bei einem offenen a von selbst giebt. Man mache den Versuch, „liegt" zu singen; auch mit vollster Stimme vorgetragen, wird es einen weit schwächeren Eindruck als „lag" hervorbringen; man gebe ferner acht, wenn das Lied zufällig gesungen wird, ob nicht bei „lag" jeder Singende — ich bemerkte es besonders bei einer Kompagnie Soldaten — unbewusst mit vollster Lunge einsetzen wird, als ob er eine Art Befreiung empfände, aus all den u, o und i der vorgehenden Verse herauszukommen. Bei „liegt" ermöglicht schon die Schlusskonsonanz keinen vollen, reinen Ton. „Lag" wäre sonach logisch falsch, aber musikalisch wohl gerechtfertigt.

Strophe 3. Das Dienstmädchen Steinthals sang diese garnicht mehr; und es lassen sich für ihren Wegfall auch mehrfache Gründe finden. „Es ist," führt Wackernell nach Steinthal aus, „schon innerlich unwahrscheinlich, dass der tödlich Getroffene noch die Hand reicht, und ebenso unwahrscheinlich, dass der Eifer des Ladens dem Kameraden keinen Augenblick gönnen sollte, diesen Abschiedsgruss zu erwidern. Alsdann führt die ganze Strophe die Handlung nicht mehr weiter;" ..... ‚und endlich hat sie auch eine süsslich-sentimentale Färbung: alles Momente, die dem Volksgeschmacke zuwiderlaufen'. Die Strophe ist in der That überflüssig und auch sentimental und ist vielfach vergessen; aber ich möchte doch nicht so weit gehen, sie im Charakter des Volksliedes für unmöglich zu erklären. Es liegen trotzdem genug Momente in ihr, sie diesem nahe zu bringen, wie z. B. die sehr wesentliche Korrektur „Willst" statt „Will" in

Vers 11, wodurch die Erzählung in die für das Volkslied charakteristische direkte Anrede verwandelt wird. Die leichte Möglichkeit dieser Änderung, sowie ihre Thatsache selbst zeigt, wie vortrefflich Uhland den Ton des Volksliedes getroffen hat. Es hätte niemand „willst" gesetzt, wenn das Ganze bloss als Kunstlied empfunden worden wäre. Das Volk nahm aber das Gedicht ohne weiteres in seinen Liederschatz auf und hier glichen sich dann die wenigen fremden oder ungewohnten Änderungen seiner Form fast wie von selbst durch eine Art Analogie mit denen des traditionellen Volksliedes aus. „Willst" ändert in dem Bilde des ganzen Vorgangs nicht das Geringste. Der Freund sieht den gefallenen Kameraden noch die Hand erheben, aber er hat sein Gewehr zu laden und kann sich nicht um ihn kümmern. Die direkte Anrede „Willst mir die Hand noch reichen?" ist beinahe noch feiner; da der Überlebende den Vorgang in einer Frage halb an den Gefallenen, halb an sich selbst gerichtet, schildert, so bleibt dadurch offen, ob der Getroffene ihm in der That noch einmal die Hand drücken wollte, oder ob er sie nur ganz unwillkürlich erhob, wie es jeder Fallende thut, um geholfen zu bekommen. — Statt „will" und „willst" recitierte eine Lehrerin, im übrigen streng den Uhlandschen

Text gebend: „wollt'“. Es konnte ein Versehen sein und erklärlich aus den einleitenden Präteritalformen. — Bemerkt sei endlich noch zu diesem Vers die fast regelmässige Änderung von „reichen“ in das geläufigere „geben“ aus Vers 13, sowie eine vielfach zu beobachtende Verwechslung der beiden Verse.

. Vers 12 hörte ich da und dort „lag“ statt „lad'“.

Vers 14 und 15. „Bleib du am ewigen Leben, mein guter Kamerad“ — ich entsinne mich kaum, in meinen Knabenjahren anders gehört zu haben, freilich fiel die ganze Strophe häufig weg; der Bursche meines Vaters jedoch sang bestimmt: „am“. Er brachte den Vers zweifellos mit dem ihm weit näher liegenden Ausdruck „am Leben bleiben“ zusammen, vielleicht weil er es das erste Mal falsch verstanden, und sang „ewig“ mit, weil er keinen weitern Ersatz dafür wusste. Vers 15 war dann Anrede oder Apposition. Diese Verwechslung wäre ausgeschlossen gewesen, wenn Vers 15 „Ein guter Kamerad“ gelautet hätte, wie man ebenfalls hören kann. Aus diesem Irrtum aber ergab sich ein Rückschluss, der das ganze Gedicht veränderte, nämlich: dass die Kugel nur verwundet, nicht aber tötet. So falsch dies war, so legte doch ich selbst, von jenem „am“ beeinflusst, mir das Gedicht als Knabe nie anders aus, bis ich einmal das rätselhafte „ewig“ zu verstehen, meine Mutter und Uhland zu Rate zog ... Vielleicht lässt sich dieser Irrtum erklären. Betrachtet man das ganze Gedicht, so ist jeder einzelne der ersten dreizehn Verse für sich selbständig und kann vom folgenden durch irgend eine Interpunktion getrennt werden; nur 14 und 15 bilden einen Gedanken. Der Bursche hatte erst falsch verstanden, sang „am“ statt „im“ und dachte dabei an den Ausdruck „am Leben bleiben“. Ein gewisses unbewusstes Gefühl für Parallelismus, gegen den im ganzen Gedicht nur diese zwei Verse verstossen, wofür ihm aber, einmal irregeleitet, eine Erklärung mangelte, befestigte dann den Irrtum und als drittes Moment träte, das erste entschuldigend oder doch erklärend, hinzu, dass seinem naiven Denken eine Antwort des Freundes im Sinne von: ‚bleib du nur am Leben! deine Wunde kann wieder heilen! ich lebe ja auch noch und will meinen Freund nicht verlieren', sicher natürlicher geschienen hätte, als die sentimentale Wendung, die Uhland durch seinen Schluss dem Ganzen gab. Doch ist hierzu eine weitere Thatsache zu bemerken, die für den Text unserer Volkslieder von nicht unwesentlicher Bedeutung ist, dass nämlich beim Gesang die Worte oft durchaus willkürlich gegeben werden, und sich niemand im geringsten daran stösst, mitunter den grössten Unsinn zu singen. Die erste Strophe ist meist bekannt, in der zweiten wird das Gedächtnis schon unsicher, und wird immer weniger zuverlässig, je länger das Gedicht ist. Man behilft sich, die Melodie mit lalala — weiterzuführen (die Melodie haftet meist treuer), oder man ‚macht sich rasch irgend einen Reim'.

Derartige Improvisationen knüpfen dann entweder an den äusseren Reim des Wortes an, oder durch den Gleichklang irgend einer anderen Melodie verlockt an deren Text, oder aber es sind absichtliche Einschaltungen des Singenden, welche dann meist eine gewisse parodistische Wendung haben. Das erste illustrieren, bewusst und zu erhöhter komischer Wirkung ausgebeutet, jene Couplets, in denen jeder Vers einem anderen Gedichte entnommen ist, mit dem vorgehenden aber nicht logisch, sondern nur durch den Reim verbunden ist. Das zweite ist ein potpourriartiges Ineinanderübergehen zweier Lieder. Das dritte könnte man Neudichtung nennen. So erinnere ich mich, als Beispiel zu diesem letzteren, aus einer Gesellschaft junger Leute, dass ein Bräutigam, nach einer halbernsten Neckerei mit seiner Braut, mit komischem Pathos anfing: „Mei Diarndl is harb auf mi — und i woass nit warum —“ worauf das junge Mädchen ohne weiteres lachend fortfuhr: „Und wann du di umbringst — so war dös recht dumm!“ Als weiteres Beispiel für solche Neudichtung in Bezug auf das Uhlandsche Gedicht stehe hier noch eine Wendung, die ich aus dem Munde eines Berliner Malermeisters hörte; er sang:

Er liegt zu meinen Füssen,
Kaum einen Schritt von mir!

Als ich fragte, ob es auch so heisse, wie er singe, besann er sich, gab zu, es könnte wohl anders lauten, erinnerte sich jedoch des richtigen Textes nicht im geringsten.

Oft werden auch verschiedene Strophen des gleichen Gedichts durcheinander geworfen. Man ist fröhlicher Stimmung, singt und giebt als Text dazu, was einem gerade über die Lippen kommt. So hörte ich und nicht nur einmal und nicht etwa immer nur absichtlich, sondern häufig völlig unbewusst und gedankenlos:

Die Trommel schlug zum Streite,
Er ging an meiner Seite,
Als wär's ein Stück von mir!

worauf dann gleich die dritte Strophe angestimmt wurde. Dass sich in unsern Volksliedern derartiger Unsinn hin und wieder festgewurzelt hat, liegt mir ausser Zweifel. Die Forschung sollte auch dieses Moment jedenfalls nicht so schlechthin unberücksichtigt lassen. Selbst ein Unsinn wird dann und wann bestimmend und kann sich so festsetzen, dass es mitunter unmöglich werden kann, ihn zu enträtseln und auf seine richtige Quelle zurückzuführen.

Zusatz von Prof. Steinthal.

Über den Einfluss der Melodie auf die Gestaltung des Textes im Volksmunde habe ich folgende Beobachtung gemacht. In Heines Loreley trifft es sich, dass im dritten Verse der ersten Strophe die Melodie auf die

erste Silbe des Wortes „alten“ mehrere Moren legt, so dass man singen muss: aaalten. Um diesem Übelstande zu entgehen, singt man, wie ich gehört habe, uralten.

Endlich bemerke ich, dass wie der Text, so zuweilen auch die Melodie in der Volksstimme sich ändert. So habe ich von marschierenden Landwehrleuten den ersten Vers unsers Uhlandschen Liedes mit ganz anderer Melodie singen hören, und, wie mir scheint, mit schönerer, d. h. passenderer Melodie.

Kleine Mitteilungen.

Regenzauber in Osteuropa.

Ign. J. Hanusch hat schon im Jahre 1842 (Die Wissenschaft des Slawischen Mythus, S. 295) hervorgehoben, dass in der russischen Landschaft Archangelsk die Leute am 23. Juni im Flusse baden und „Kupalnitza“ streuen. Dass dieses Baden die Hervorrufung von Regen zum Zwecke hat, sagt der genannte Autor nicht; dennoch scheint ihm diese Vorstellung vorgeschwebt zu haben, da er gleichzeitig auf das in Serbien besonders bei Wassermangel gefeierte Dódola-Fest hinwies, bei welchem ein Mädchen, das ganz mit Gras, Kräutern und Blumen umwunden ist, unter Tanzen mit Wasser begossen wird.

Nicht so harmlos ist der Brauch, welcher bei grosser und anhaltender Dürre zur Erlangung von Regen im Laufe des Frühjahrs und der ersten Sommermonate in West- und Südwestrussland beobachtet wird.

Im 12. Bande des von Prof. Jagić herausgegebenen Archivs für slawische Philologie (Berlin 1890) berichtet M. Murko (S. 640) nach einer dem „Odesskij Listok“ aus Jampol in Podolien zugekommenen Korrespondenz, dass in einem grossen Dorfe (der Name wird nicht genannt) das Volk nach dem allgemeinen Gebete in der Kirche den Geistlichen im Ornate auf die Erde geworfen und hierauf mit Wasser begossen habe. Am Tage des Ivan Kupalo (Johannes des Täufer) aber, berichtet Murko weiter, badeten, um Regen hervorzurufen, die Weiber, ohne die Kleider abzulegen, in grossen Haufen im Flusse, indem sie dem „Kupalo“, welchen sie sich aus Zweigen, Gras und Kräutern angefertigt hatten, den Weiheguss gaben.

Ein anderer Fall von Regenzauber, der sich in Südrussland ereignete, wird im „Urquell“, Bd. II S. 204—205 erzählt.

Im Juni des Jahres 1884 herrschte in Peresadowka (Gouvernement Cherson) grosse Dürre. Die Bauern schrieben dieselbe drei alten Weibern zu, die bei ihnen als Hexen galten. Diese Weiber wurden in das Dorfamt beschieden und beauftragt, bis zum 17. Juni Regen zu schaffen. Um aber den Regen desto sicherer zu erlangen oder vielleicht auch um die Ankunft desselben zu beschleunigen, liess man sie einstweilen im Flusse baden. — Als der festgesetzte Tag herankam und

noch immer kein Regen fiel, wurden die Bauern ungeduldig. Sie schleppten die Hexen vor die Dorfobrigkeit, wo man ihnen anfangs drohte, weil sie den Regen verscheucht hätten; als aber die Weiber trotzige Antworten gaben, flehte man sie unter Thränen an, sie möchten sich erbarmen und es regnen lassen. Jene erwiderten, sie könnten nicht mehr helfen, denn sie hätten den ganzen Regen an den Berg Athos verkauft. Die Aufregung legte sich allmählich und „mit tiefem Unwillen hörte man jetzt von den Bauern das Wort Athos aussprechen, der Quelle alles ihres Übels, wie sie meinten“.

Der Glaube an den Regenzauber war einst und ist vielleicht noch heute auch unter der Bukowiner Landbevölkerung ruthenischer und rumänischer Nationalität verbreitet.

Unterm 8. Juni 1790 (a. St.) berichtete infolge mündlichen Auftrags der gr.-or. Erzpriester von Czernowitz dem bischöflichen Konsistorium, dass die Bauern von Scheroutz und Werboutz (ruthen.) alle Weiber zusammengerufen und zu baden gezwungen hätten, „damit es regnen solle“. Dabei sei zu Werboutz ein Weib ertrunken und ein anderes todkrank geworden[1]).

Über einen zweiten Fall von derartigem Aberglauben in der Bukowina haben die Österr. Blätter für Litteratur, Kunst etc. im Jahre 1847 (IV. Jahrg. Nr. 296) ein Verhör-Protokoll dd. St. Ilie, den 24. Juni 1797 veröffentlicht, dem wir folgendes entnehmen.

An dem genannten Tage klagten Flora Illuana und Titiana Buseu, Weiber aus Keschwana (rumänisch), dass sie „mit mehren ihres Geschlechtes und zween Männern“ auf Anstiften eines gewissen Simeon Ropa von dem Pfarrer (!), dem Richter und den Geschworenen ihres Dorfes als Hexen, „welche den Regen gesperrt haben sollten“, angegeben, dann „nacket ausgezogen und in den geheimsten Teilen, sowie über den ganzen Körper überhaupt genau und zwar im Beisein vieler Menschen und des Priesters untersucht“ und hierauf ins Wasser geworfen worden seien.

Über den Sachverhalt befragt, gab der Ortsrichter Michailo Putzu zu Protokoll: Man habe gehört, dass in Badeutz, Burla (rumän.) und an anderen Orten „Untersuchung“ gepflogen worden sei. Infolgedessen habe man auch in Keschwana den Beschluss gefasst, „untersuchen zu lassen, welche aus ihrer Gemeinde die Zeichen einer Hexe an sich tragen“. Da sie aber diese Zeichen nicht kannten, habe Simeon Ropa, der sie in anderen Ländern kennen gelernt zu haben vorgab, seine Dienste angeboten. Nun seien von zwei Männern die männlichen und von zwei Weibern die weiblichen Dorfbewohner der Untersuchung unterzogen worden. Dabei solle man an der Flora Illuana und der Titiana Buseu, sowie an drei anderen Weibern und zwei Männern „einige Zeichen“ gefunden haben. Hierauf seien diese Sieben im Beisein des Pfarrers und sechs anderer Personen nochmals und zwar von Simeon Ropa „ganz“ untersucht worden, und da letzterer sich äusserte, „dass alle diese Zeichen haben, folglich getaucht werden müssen“, so habe man dieselben, nachdem man ihnen vorher die Hände bei den Beinen zusammengebunden, nach Ropas Anleitung „getaucht“. Hierbei seien alle bis auf die zwei Männer als Hexen befunden worden, „weil sie nicht wie jene untergesunken seien“.

Als hierauf der Untersuchungsrichter von den Beteiligten die Erklärung abverlangte, „was eine Hexe sei“, da wusste es keiner, auch Simeon Ropa nicht, zu

---

1) J. Polek, Die Anfänge des Volksschulwesens in der Bukowina. Czernowitz 1891. Seite 12.

sagen. Auf die Frage aber, warum sie also diese Weiber ins Wasser geworfen hätten, gaben sie zur Antwort: „Weil es lange nicht geregnet hatte, und sie hoffen, durch das Tauchen Regen zu erhalten".

Czernowitz. Dr. J. Polek.

Miscellen.

I. Wochentagsnamen als Personennamen[1]).

Ein sehr beliebter und seit alter Zeit gebräuchlicher syrischer Name ist *Bar Ḥadbᵉšabbâ* (verkürzt unter anderm in *Ḥabšab*, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXV. 518) d. i. „*Sonntagssohn*" (zu „*Sonntag*" verkürzt) gräcisiert in der Form Βαρσ̣αβ̣βᾶς (Payne Smith Thes. syr. 587).

Hierher gehört auch der arabische Name *'Arûba*, d. i. *Freitag* (jüdisch *'Arûbâ* Juchasîn (Filipowski) 76, l. 4). Von einem Wochentagsnamen ist schon der alttestamentliche Name *Šabṯai* (zu *Šabbât*, *Sabbath*, gehörig) gebildet.

II. Das Zeichen des ausfahrenden bösen Geistes.

Josephus erzählt (Antiquit. Jud. VIII. 46) vom König Salomo, er habe Gesänge verfasst, durch die Krankheiten besprochen werden (παρηγορεῖται) und Beschwörungsformeln hinterlassen, mit denen man die Dämonen so verjagen kann, dass sie nie wieder zurückkehren. Er führt dann folgendermassen fort: „Dieses Heilverfahren besteht auch jetzt noch bei uns in voller Kraft. Ich habe erfahren, dass ein gewisser Eleazar, einer unserer Landsleute, in Gegenwart des Vespasian, seiner Söhne, der Heerführer und einer grossen Menge Soldaten Besessene von ihren bösen Geistern befreite. Die Heilung bestand nun in folgendem: Er brachte an die Nase des Besessenen einen Ring, der unter seinem Steine eine von Salomo bestimmte Wurzel [wahrscheinlich ist die Mandragora gemeint[2])] enthielt und zog ihm dann, wenn er daran roch, den Dämon aus der Nase. Der Besessene ward dann sogleich ruhig; er aber beschwor den Geist mit dem Eide Salomos, nie wieder in den Besessenen zu fahren, indem er dabei die von dem König verfassten Gesänge recitierte. Um aber den Umstehenden zu beweisen, dass er wirklich diese Kraft besitze, *stellte er ein kleines, mit Wasser gefülltes Gefäss oder ein Fussbecken in der Nähe auf und befahl dem Dämon, dieses beim Austreten umzukehren und so den Zuschauern deutlich zu zeigen, dass er den Menschen verlassen habe.*"

Ein ähnlicher Zug begegnet uns in einer späteren jüdischen Erzählung[3]). Rabbi Simeon soll die Juden von einer sie bedrohenden schweren Verfolgung durch Bitten beim Kaiser erretten. „Als die Matrosen auf das Schiff gehen, tritt einer von ihnen dem Rabbi auf den Hals. In demselben Momente fuhr ein böser Geist aus seinem Munde heraus. Als nun der Rabbi seine Augen hob, sah er den Geist auf dem Mastbaum sitzen. Er fragte ihn nun: „Wie heisst du?" Der erwiderte „Šmdûn[4]) Josephs Sohn". „Und was willst du hier?" „Ich will für dich ein Wunder thun" ...... „Und worin soll dies Wunder bestehen?" „Ich

---

1) Vgl. M. Hartmann in dieser Zeitschrift II, 320.

2) Oder Βαάρας Löw Aram. Pflanzennamen 188?

3) Die Vatikanische Handschrift der Halachoth Gedoloth etc. besproch. von Hildesheimer S. 17. Vgl. dazu Bablî Me'îlâh 17a und 17b.

4) Aussprache nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

werde in die Kaisertochter fahren, und sie soll beständig schreien: „Bringt mir den Rabbi Simeon, dass er mich heile[1].“ Wenn du aber dann zu ihr kommst, dann flüstere in ihr Ohr[2]) und ich werde aus ihr herausfahren“ — *„Und woran soll ich erkennen, dass du aus ihr gefahren bist?“ „In demselben Augenblicke sollen alle Glasgefässe im kaiserlichen Palaste zerbrechen.“* — Der Dämon fährt in die Prinzessin, sie schreit nach dem Rabbi, man holt ihn, er verspricht sie zu heilen und der Kaiser frägt: „Woran sollen wir erkennen, dass der Dämon ausgefahren ist?“ Der Rabbi nennt das Zeichen. Er flüstert in ihr Ohr, sie wird ruhig und *sogleich zerbrechen alle Gefässe.* Zum Danke hebt der Kaiser die Verfolgungsdekrete auf.

In den Vitae patrum (Migne Patrolog. Curs. complet, Lat. Serie 72) 760 findet sich eine Erzählung von der Austreibung eines bösen Geistes. Hier giebt der Geist seinen Austritt dadurch deutlich kund, *dass er ein Stück Mauerwerk umstösst.*

Andere Zeichen (Gestank, Geschrei) sind so bekannt, dass es nicht nötig ist, auf sie näher einzugehen.

Breslau. Siegmund Fraenkel.

Grozdanka und *Δαίδαλη*.

Ich möchte die Aufmerksamkeit unserer geehrten Mitglieder auf eine Bemerkung Dr. W. Mannhardts lenken, die sich in seinen „Celtischen Sonnenmythen“ (Zeitschrift für Ethnologie. 1875) findet. Seite 285, indem er die Geschichte des „Lorbeerkindes“ mit „falsche Braut“ erklärt, sagt er: — „die Vertauschung der wahren Braut durch eine falsche ist ein bekannter mythischer Ausdruck — — —“

Von welchen Mythen oder Gebräuchen spricht er? Und müssen solche, wie er sagt, mit Nacht und Winter zu thun haben?

Die einzigen Beispiele, welche ich kenne, sind das wohlbekannte Fest der Daidala (Δαίδαλη), und die bulgarische Feier der Grozdanka.

Wenn einer der Leser unserer Zeitschrift weitere Beispiele wüsste, so würden wir, denke ich, der Lösung des Rätsels der Bedeutung dieses altgriechischen Herafestes einen Schritt näher kommen; und nicht nur diesem, sondern auch dem Verständnis des Kultus der Jahresgötter überhaupt.

Die Hauptpunkte des Ritus der griechischen Jahresgötter scheinen zu sein der ἄνοδος, der ἱερὸς γάμος, und der κάθοδος —, d. h. das Aufsteigen, die Heilige Hochzeit und das Hinabsteigen (oder die Rückkehr). Ich darf kaum die deutschen Gelehrten an die Jahres-Gebräuche der Bauern erinnern, die Mannhardt so ausführlich in seinem Buche „Der Baumkultus“ beschrieben hat. Zum Beispiel die Maibraut (Baumkultus c. 5), Kornaufwecken (c. 6) und Frühlingseintritt (c. 4).

Zur Bequemlichkeit stelle ich die griechischen und bulgarischen Parallelen hier nebeneinander, in der Hoffnung, weitere Analogieen dafür zu erlangen, welche die Handlungen des Kultus oder die rituellen Hochzeitgebräuche aufklären.

Grozdanka.

„Der Sonnengott (Sclunce männl. die Sonne) hebt am Tage des hl. Georg in

Daidala (Δαίδαλη).

„Man sagt, dass Zeus, als Hera mit ihm gezankt hatte, umherwanderte, bis

---

1) Bekannter märchenhafter Zug, der in der Geschichte vom „dankbaren Toten“ vielfach wiederkehrt.

2) scil. eine magische Formel.

einer goldenen Wiege Grozdanka als Braut zu sich empor, wo sie neun Jahre stumm ist; weshalb sie einer anderen Braut den Platz räumen und selbst als Brautführerin bei der Hochzeit eintreten muss. Dabei entzündet sich der Schleier der unrechten Braut — — — — jene findet ihre Sprache wieder und wird des Sonnengottes Gemahlin."

W. Mannhardt, Celtische Sonnenmythen. Zeitschr. f. Ethnologie. VII. S. 236 (citiert: Krech Slaw, Lit. S. 82).

Alalkomenes ihm vorschlug, sie zu hintergehen durch eine vorgespiegelte Heirat. Er schmückte eine Eiche als Braut, gab ihr Gestalt und nannte sie Daidale (Δαίδαλη). Als Hera voller Zorn zu Zeus kam, sang man den Brautchor und brachte Wasser. Als die List entdeckt wurde, versöhnte sie sich lachend mit Zeus, und sie selbst führte den Brautzug. Sie verbrannte das Bild „Daidala"."

Auszug von Plutarch. Fragmente IX. 6 (cf. Pausanias IX. 3).

Nachdem das Vorhergehende geschrieben war, habe ich aus dem „Bericht des Internationalen Kongresses über Volkskunde von 1891" welcher eben veröffentlicht ist, ersehen, dass meine Hoffnung, eine Erklärung der Daidala-Festgebräuche und -Mythen zu finden, soweit es die primitiven Hochzeitsgebräuche betrifft, durch Dr. Winternitz unterstützt wird.

In seinem Aufsatz über „Indo-europäische Gebräuche" sagt er: „Die Sitte, eine alte Frau als Braut einzuschieben, ist gewiss einer der vorherrschendsten Gebräuche unter den slavischen, deutschen und romanischen Nationen („Report of the International Folklore Congress 1891" p. 269; Dr. Winternitz citiert hier A. Weber, Indische Studien V. 393, und Dr. Schroeder, „Hochzeitsgebräuche der Esten, p. 72)[1]).

Diese Hoffnung wird noch verstärkt durch Professor J. B. Fevons in seinem Aufsatz über „Den Ursprung der asiatischen Völker", in welchem er sagt: „Die Sitte, eine alte Frau in Verkleidung für die Braut zu vertauschen, wenn der Bräutigam kommt, um sie zur Kirche abzuholen, wird an vielen Orten gefunden, in Deutschland, der Schweiz, unter den Polen, den Wenden, den Winden, den Serben, in Rumänien, Frankreich, und wenn Usener (Rhein. Mus. XXX. 183) bei seiner Auslegung der Stelle in Ovid (Fasti III. 677) recht hat, auch unter den alten Römern".

Sollte ich nicht hoffen, nähere Umstände über einen so weitverbreiteten Europäischen Gebrauch zu erfahren und auch Beispiele unter den Naturvölkern?

Ich verdanke der Güte des Herrn Prof. Dr. Weinhold einen Hinweis auf die Geschichte der „Falschen Braut" welche Herr Olrik in Bd. II S. 252 unserer Zeitschrift veröffentlichte (Sigrid und Othar u. s. w.), und welche ich übersehen habe.

Ridgefield, Wimbledon, England. Gertrude M. Godden.

Gefesselte Götter.

Herrn Professor W. Schwartz spreche ich meinen besten Dank aus für die Aufmerksamkeit, die er in unserer Zeitschrift II, 197—199 meiner Anfrage (ebd.

1) Vgl. auch Winternitz, Das altindische Hochzeitrituell in Denkschriften der Wiener Akademie XL. 1, 4. (Wien 1892).

II, 84) geschenkt hat. Ich kann aber nicht umhin, zu erklären, dass ich von der Ansicht des Herrn Professor abweiche und die Erklärung der Fesselung der Götter nicht in den Mythen der Naturphænomena, sondern in dem primitiven Kultus der lokalen Geschlechter suche, der sich aus dem Kultus der Naturvölker und aus den Gebräuchen der Bauern erheben lässt. Ich glaube, dass die Begräbnissitten das Rätsel lösen werden, und will hier nur auf eine Mitteilung des Herrn A. Merensky in der Zeitschrift für Ethnologie VII, 19 hinweisen: „Einige unter den Troglodyten beerdigen ihre Toten, indem sie sie vom Hals bis zu den Füssen festbinden mit Ruten vom Dornenstrauch. Letzteres ist genau der Gebrauch der Hottentotten, welche früher die Toten nicht nur banden, wie andere afrikanische Stämme, sondern förmlich einwickelten."

Vielleicht wird sich finden, dass das Fest der Tonea nur das Begräbnisfest der Hera ist.

Ridgefield. Gertrude M. Godden.

Aus Ostfriesland.

Von **Karl Dirksen.**

I. Köteldûmke

heisst in Ostfriesland der kleine Däumling. Seine Geschichte gehört zu den bekanntesten. Das Wort köteldûmke kommt im ostfriesischen Wörterbuch von Doornkaat-Koolman nicht vor; ebenso fehlen die Ausdrücke kötelketrekken und: kötelketrekkers. Beim kötelketrekken werden die Kinder in zwei Haufen abgeteilt. Sie stellen sich in Flankenstellung gegen einander auf, umfassen sich mit den Armen und suchen sich über einen auf dem Boden bezeichneten Strich zu ziehen. Diese Thätigkeit des Ziehens nennt man kötelketrekken. Beim kötelketrekken soll festgestellt werden, welche Partei die schwächere ist, mithin im Wettstreit den kürzeren zieht. Den lauten Jubel der Sieger suchen die Überwundenen durch: slîp ût, kötelketrekkers! abzuschwächen. — Nach dieser kleinen Abschweifung möge die Geschichte vom Köteldûmke, die uns mitten unter eine andächtige Kinderschar versetzt, folgen. Die Mutter erzählt: Dâr was mal 'n köteldûmke, de har 'n wagen fan hikken und sprikken, un de raden wassen eierdoppen, un de pêrde, dat wassen mûsen. — Ênmal wul köteldûmke ûtfaren. As he 'n endje hen was, kwam hum 'n bône integen, de se: Mag 'k man efen up dîn wagen? — „Ne," se köteldûmke, „mîn wagen is fan hikken un sprikken, un de raden sünd eierdoppen, un de pêrde sünd mûsen." — Un de bône krôp d'r dog up! As he nog 'n bêtje wider fôr, kwam hum d'r 'n stopnadel integen, de se: Mag 'k man efen up dîn wagen? — „Ne," se köteldûmke, „mîn wagen is fan hikken un sprikken u. s. w." Un do krôp de stopnadel d'r dog up! Un as köteldûmke nu nog 'n endje wider kwam, kwam hum d'r 'n kôlke für integen, de se: Mag 'k man efen up dîn wagen? — „Ne," se köteldûmke, „mîn wagen is fan hikken un sprikken, un de raden sünd eierdoppen, un de pêrde sünd mûsen." Un dat kôlke fûr krôp d'r dog up! As köteldûmke nu wêr in hûs kwam, was he so möje un le sük up bedde. Un as he nu so môi slêp, do fung dat kôlke fûr up de wagen an to glümen; un de wagen kwam in brand, un de pêrde branden up, un't hei un stro un de hele schûr kwam in brand. Un as de schûr nu upbrand was, do fung ôk nog dat hûs

an to brannen, un de arme köteldûmke, de nog so môi lag to slâpen, brande mit up.

hikken un sprikken, dürre, leicht zerbrechliche Reiser. hikken, die im Frühjahr von Bäumen und Sträuchern abgehauenen dünnen Zweige (fehlt im ostfriesischen Wörterbuch). Das Wort kommt übrigens nur noch in der Verbindung hikken un sprikken vor. — eierdoppen, Eierschalen — integen, entgegen — se gekürzt aus sede, sagte — efen, eben — krôp, Prät. zu krûpen, kriechen — 'n kölke für, ein Kohlchen Feuer — möje, müde — môi, schön.

II. Ostfriesisches Kinderspiel.

Dat schâpke-stelen

ist ein Spiel, welches von Knaben und Mädchen gemeinsam gespielt wird. Aus den an demselben Teilnehmenden werden gewählt: eine Mutter, deren erwachsene Tochter und ein Dieb. Letzterer wird aus der Zahl der Knaben genommen. Die übrigen Kinder sind die Schäfchen; sie stehen an einem als Stall bezeichneten Platz. Die Mutter geht zur Kirche; sie schärft ihrer Tochter beim Fortgehen ein, auf den Kochtopf zu achten und an die Schafe zu denken, damit diese nicht gestohlen werden. Der Kochtopf nimmt die ganze Aufmerksamkeit der Tochter in Anspruch. Sie setzt sich neben denselben, mit der Hand die Thätigkeit des Umrührens nachahmend. Sobald die Mutter sich entfernt hat und die im Topf befindliche Masse zu kochen beginnt, weiss sie sich nicht zu raten und zu helfen, und es entspinnt sich nun zwischen ihr und der Mutter folgendes Gespräch, das sich so lange fortsetzt, bis sämtliche Schafe, die beim jedesmaligen Herannahen des Diebes ihr Geschrei erheben, gestohlen sind.

Tochter: Moder, moder, d'pot kôkd ofer!

Antwort der Mutter: Dô d'r 'n bêtje solt in!

Tochter: Ik heb't al dân.

Die Mutter nennt dann noch andere Gegenstände, die dem Essen beizumischen sind, und die Tochter bestätigt allemal: Ik heb't al dân. Wieder zu Hause angelangt, sieht die Mutter, was vorgefallen ist; sie erhebt ein lautes Geschrei, und wenn die Tochter nicht vorzieht, rechtzeitig aus dem Hause zu eilen, bekommt sie für ihre, alle Begriffe übersteigende Unachtsamkeit, eine gehörige Tracht Prügel. —

In dem vorbeschriebenen Spiel spiegelt sich ein Stück Familienleben wieder, das wenig befriedigt. Die Mutter ist eine jener, uns im Leben vielfach begegnenden Frauen, welche nicht begreifen, dass auch die Versorgung des Haushaltes ein Gott wohlgefälliger Dienst ist. Selbst pflichtvergessen, hat sie ihre Tochter nicht zu der Selbständigkeit erzogen, die man von einer guten Hausfrau erwartet. Die Folgen sind: das Vermögen schwindet, und Zank und Streit sind stete Gäste. Es sind mithin ernste Wahrheiten, welche das Kinderspiel veranschaulicht.

III. Martinilied

aus dem südwestlichen Teile Ostfrieslands.

Sünte Marten, de is grôt.
Gêft mi 'n stükje kesenbrôd,

dat is för Sünt-Marten!
De kojen, de dragen de starten,
de ossen, de dragen de hôrns,
môi meisjes tragen de tôrns.
Och jüffrau, sitt jo de dôk ôk net? —
Fannafend kumd jo frêer.
Kumd he nêt, dan hâl w'hum nêt,
dan hâl wi Jakub Jansen,
de sal up de viôlke spôln
un wi wiln singen un dansen.

(Sanct Martin, der ist gross. Gebt mir ein Stückchen Käsebrot, das ist für S. Martin. Die Kühe, die tragen die Schwänze, die Ochsen, die tragen die Hörner, schöne Mädchen tragen die Türme. Ach Jungfrau, sitzt Euch das Tuch auch nett? — Zum Abend kommt Euer Freier. Kommt er nicht, dann holen wir ihn nicht, dann holen wir Jakob Jansen, der soll auf der Fiedel spielen und wir wollen singen und tanzen.)

IV. St. Nikolaus.

Am Abend des 5. Dezember legen sich in Ostfriesland die Kinder, nachdem sie die unten folgenden Liedchen bis zum Ermüden der Erwachsenen gesungen haben, zeitig zu Bett. In der Nacht kommt, wie sie wissen, der heil. Niklas, der nur denjenigen Kindern etwas bringt, welche sich früh zur Ruhe begeben. Die Kleinen haben für das Pferd des heil. Mannes einen Teller mit einem Kohlblatt oder einem Stückchen Brot auf den Tisch gestellt. Unter den Gaben, die der heil. Niklas bringt, befindet sich allemal 'n stutenkêrl für die Mädchen — und 'n stutenwîf für die Jungen. In Leer und Umgegend erhalten die Kinder in der Regel auch 'n stutenswîn und einige oranjebollen oder krûdstûtjes. Es sind dies weiche Brötchen, welchen man eine den Rossäpfeln ähnliche Gestalt und Farbe giebt. Die oranjebollen sind den Kindern etwas durchaus Neues, indem dieselben nur für die Niklasbescherung gebacken werden, und auf die Frage der Kleinen, woher der Sünnerklâs die schönen Brötchen habe, belehrt man dieselben: De hed Sünnerklâs sîn pêrd pûpd. Das unter III mitgeteilte Liedchen, welches in Vers 1 bis 7 einen Bericht über den heil. Niklas und in Vers 8—13 die Bitte an denselben enthält, den kleinen Kindern etwas zu bringen, findet sich weder im ostfriesischen Wörterbuch, noch in Lüpke's „Alte Heimatklänge". Vers 4 und 5 werden nur verständlich, wenn man liest: un fan Amsterdam nach Spanjen. He hâld appelkes fan Oranjen. —

Auch nach Meiderich (Reg.-Bez. Düsseldorf) kommt der heil. Niklas; aber merkwürdigerweise kennt man hier kein einziges Niklaslied. Die hiesigen Kinder legen ein dem Holzschuh nachgebildetes „Klümpke" auf ihren Teller, das sie gewöhnlich aus einer Wurzel oder einer Rübe, aber auch wohl aus einem Stückchen Holz, Kreide u. s. w. mit grosser Geschicklichkeit anzufertigen verstehen. Sie erhalten ausser anderen Kleinigkeiten auch stets einen Stutenmann geschenkt, der eine irdene Pfeife im Munde hält; Stutenfrauen aber werden nicht gebacken. Man macht mithin bei den Geschenken keinen Unterschied zwischen Knaben und Mädchen.

Es folgen nun die Liedchen.

1.

Sünnerklâs, du gode blôd,
breng' mi 'n stükje sükkergôd,
nêt to fòl un nêt to min. —
Smît mi't man to d' schöstein in!

(Sünnerklâs = Sanct klâs. — Sükkergôd = Zuckerzeug. — nêt = nicht. — fòl = viel, min = wenig. — Schöstein = Schornstein.)

2.

Sünnerklâs up't witte pêrd
steid fòr d' bakkers döre.
„Bakker, dô mi d' döre open;
ik wil sünnerklâsgôd kopen
för de lütje kinnerkes,
de so môi na bedje gân
un so môi wêr upstân."

(Bakker = Bäcker. — môi = schön. — wêr = wieder.)

3.

Sünnerklâs, de heilig man,
trekt sîn beste taprok an,
ridt dârmit na Amsterdam,
Amsterdam fan Spanjen.
Appelkes fan Oranjen. —
Pêrden fan Granaden
riden ofer alle straten.
Gêf de lütje kinner wat
un de groten 'n schüp in't gat.
Dâr lât hòr mit lopen
mit'n pâr gollen knopen;
dâr lât hòr mit dansen
mit'n pâr gollen kransen.

Taprok = langer Mantel, Tap verkürzt aus Tappert weiter, talarartiger Überwurf. Schüp = Schups, Stoss. — gat = Loch, Hintern. — hòr = sie. — gollen = golden. — knopen = Knöpfen.

Zur Sage von den drei Jungfrauen.

In dieser Zeitschrift II, 323 f. hat Ignaz v. Zingerle in seiner Mitteilung über „die drei heiligen Jungfrauen zu Meransen" auf Bayern verwiesen, wo nach Panzer und Sepp der Kult der drei Jungfrauen am verbreitetsten gewesen. Die sagenhaften Motive der Legende deuten unverkennbar auf eine Mischung mit Altheidnischem und enthalten Trümmer eines altgermanischen Naturkultus. An wie alte historische Fäden die Sage geknüpft ist, beweist die Verbindung des Mythus mit uralten Befestigungen im Isarthal bei München; es ist in hohem Grade interessant, diese Thatsache näher zu verfolgen. Sehr erleichtert wird uns dies

durch die schöne Schrift des Major a. D. Karl Graf von Rambaldi: „Wanderungen im Gebiet der Isarthalbahn“ [1]).

Das Isarthal war Zeuge der ältesten menschlichen Kultur in bayerischen Landen; Zittel hat den diluvialen Charakter mancher Funde erwiesen. Zahlreich sind sodann die Spuren keltischer Ansiedelungen in dieser Gegend; an denselben Orten wird uns auch die Anwesenheit der Römer bezeugt. In erster Linie gilt dies von dem wildromantisch gelegenen Grünwald mit seinem sogenannten Römerturm und seiner oberhalb des Dorfes gelegenen, 1764 von Dominik von Linprun entdeckten Römerschanze, einem Kastell, das von vorrömischer Entstehung sein kann, nach der bekannten Sitte der Römer, einheimische Befestigungsanlagen, die sie als zweckdienlich erkannten, ihren Absichten dienstbar zu machen.

Die Volkssage von Grünwald kennt an diesem Ort eine „römische Burg“, und noch heutigen Tages heisst der hierherführende Weg der Burgweg. In der That hat Linprun an den Wällen der Schanze noch Reste von Mauern gesehen. Rambaldi meint denn wohl nicht mit Unrecht[2]), es liege sehr nahe, dass „raublustige Recken eine derartige, schon vorhandene Befestigung in Besitz nahmen und nur zweckentsprechend veränderten“.

Ein Name für dieses auf römischem Grund stehende, sagenhafte Schloss ist nicht erhalten. Wohl aber weiss die Sage von drei Jungfrauen zu erzählen, die man um die Sonnenwende nachts auf dem Platze sah, wo das Schloss gestanden. Die eine war ganz weiss, die andere von oben bis zu den Lenden weiss, unten schwarz, die dritte bis zum Halse weiss, sonst ganz schwarz gekleidet. Die weisse ging voran, die halbweisse folgte, die schwarze bildete den Schluss, gefolgt von einem schwarzen, grossen Hunde mit feurigen Augen. Jede der Jungfrauen hatte einen Rocken an der Seite hängen, und sie spannen Flachs mit der Spindel. Zu gleicher Zeit hörte man „aus den Gewölben“ tief herauf einen Hahn krähen. Die Sage kennt ferner drei unterirdische Gänge, die zum Schlosse führen. Im Gewölbe haust die halbweisse Jungfrau bei einem grossen Schatz, der in einer Kiste liegt, bewacht von einem schwarzen Hunde mit feurigen Augen, welcher im Maule einen Schlüssel hält[3]).

Interessant ist es nun, dass diese Sage auf dem kurzen Wege bis nach Wolfratshausen, dem Ende der Isarthalbahn, in ihren Einzelheiten sich ändert, während der Kern derselbe bleibt und die lokalen Verhältnisse mit denen der Grünwalder Sage auffallende Ähnlichkeiten aufweisen.

Die völlig durch Feuer zerstörte Burg Wolfratshausen stund auf althistorischem Boden. Wie das Römerkastell bei Grünwald, so war auch diese frühmittelalterliche Burg in eine vorgeschichtliche Wallburg hineingebaut worden, deren Anlage den übrigen Schanzen im Isarthal — bei Grünwald, Baierbrunn und Schäftlarn — ziemlich entspricht, indem alle in Dreiecksform sich auf mehr oder minder spitz verlaufenden Vorsprüngen des steil abdachenden Hochufers der Isar ungefähr 26 Meter über dem Wasserspiegel des Flusses hinziehen. Auch hier sollen, nach Sepp[4]), drei Gänge vom Drachenfels unter der Erde ausgehen.

---

1) München 1892. Verlag von Ernst Stahl sen. Mit Illustrationen von Friedrich Freiherrn von Loën.

2) a. a. O. S. 34.

3) Friedr. Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie Bd. I, 39. — Rambaldi, a. a. O. S. 34, mit einigen interessanten Daten.

4) Altbayer. Sagenschatz S. 339.

Wenn auch in Wolfratshausen die Sage von „drei Fräulein“ sich an ein versunkenes Schloss anlehnt, wenn nach Fr. Panzer dieses sagenhafte Schloss „in nächster Nähe“ der Burg gestanden haben soll, so dürfen wir soweit gehen, den Schauplatz der Sage mit der uralten Befestigungsstätte der Burg selbst zu identificieren. Der Wortlaut der Sage hindert daran nicht, die einzelnen Umstände derselben ebensowenig, wohl aber ist die alte Burg der Mittelpunkt der zahlreichen Gespenstergeschichten, die man sich unten im Flecken erzählte.

Die Wolfratshauser Sage von den drei Jungfrauen klingt nicht so unvermischt wie die von der Grünwalder Schanze: hier eine mit religiös-abergläubischen, christlichen Motiven vermengte Erzählung, dort in Grünwald der blosse Bericht von einer alljährlichen Erscheinung flachsspinnender Jungfrauen, die an die griechischen Parzen zu erinnern vermögen.

Die Sage selbst erzählt Schöppner[1]) nach dem Bericht eines 88jährigen Mannes folgendermassen:

„Es liegt da (an der sagenhaften Stelle) ein Schatz verborgen, von welchem einst ein mutiger Mann soviel nahm, als er tragen konnte. Das ging so zu: Zuerst beichtete er und nahm ein geweihtes Amulet unseres Herrgotts und der heiligen Mutter auf die Brust, damit ihm der Böse nicht schaden konnte. So nahte er sich dem Platze, wo vor der Höhle ein schwarzer Hund mit glühenden Augen sass, welcher ihm aber den Eingang nicht verwehrte. Er gelangte in ein Zimmer und erblickte drei Jungfrauen in drei Betten liegend. Eine von diesen Jungfrauen, oben weiss, unten schwarz, war wach, die beiden anderen schliefen. Als der Mann das feine Bettzeug bewunderte, sagte ihm die halb schwarze, halb weisse Jungfrau, er solle es nur mit dem Finger befühlen; aber das Feuer war so mächtig, dass ihm gleich die Fingerspitze verbrannte. Er liess sich aber dadurch nicht abschrecken, sondern ging auf die beiden mit Gold gefüllten Kisten hin. Auf einer Kiste lag eine Schlange, den Schlüssel im Maul, welchen sie willig nehmen liess. Er öffnete die Kiste und die halb schwarze, halb weisse Jungfrau sagte ihm, er solle nur nicht mehr nehmen, als er tragen könne, was er auch befolgte. Heraus kam er ohne Plagen, aber desto mehr hatte er im Hineinwege zu bestehen. Der Teufel erschien ihm in allerlei Gestalten und fuhr auf ihn los; er hatte Durst und es wurde ihm Trank geboten, aber er nahm nichts; denn alles war nur Blendwerk, um ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Mit den drei Jungfrauen hatte es aber folgende Bewandnis:

Sie waren sehr reich und wollten ihr Gut teilen; zwei von ihnen waren blind und wurden von der bösen, halb schwarz, halb weissen Jungfrau betrogen. Sie mass nämlich das Gold mit dem Viertelmass. Bei ihrem Teile machte sie das Mass immer ganz voll; wenn aber die Reihe an die blinden Schwestern kam, kehrte sie das Viertelmass um, bedeckte bloss den Boden bis zum Rande mit Gold und liess die Schwestern mit den Händen darüber streichen, um zu erproben, dass das Mass voll sei. Wegen dieses Betruges ist sie verdammt. Der Teufel peitscht sie mit Ruten, bis die Fetzen von ihr hängen; dann wirft er sie nachts um die zwölfte Stunde in ihr Bett, wo sie augenblicklich wieder ganz wird. Diese Strafe dauert fort, bis alles fortgetragen ist.“

Wenn man auch weiss, wie bekannt der Mythus von den drei Jungfrauen auf der bayerisch-schwäbischen Hochebene, in den Bergen Tirols, des Allgäu und der Oberpfalz ist, so ist seine Gestalt, welche wir im Isarthale vor uns haben, doch besonderer Beachtung wert. Hier im Isarthale haben wir zwei Beispiele besonders

---

1) Sagenbuch der bayer. Lande I, 433.

deutlich dafür, dass die Ursage von den drei Jungfrauen zurückweicht auf urgermanischen, einheimischen Volksglauben: sie haftet an vorgeschichtlichen Wallburgen, die wahrscheinlich auch Kultstätten waren, und hängt zusammen mit dem Naturkult unserer Vorfahren. Die drei Jungfrauen, die zur Zeit der Sonnenwende erscheinen, sind Spaltungen des vorgöttlichen Begriffs des Erdenlebens in Frühling, Sommer und Winter.

München. Dr. Gustav A. Müller.

Zum Märchenmotiv von den drei findigen Brüdern (oder Genossen)

ist in der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. II. 119—122 von A. Olrik und ebenda 299 f. von S. Singer verschiedenes neues Material beigesteuert und bereits bekanntes verzeichnet worden. Wenn auch, namentlich durch die genauen Hinweise in den Fussnoten zu S. 120 u. 121, die Möglichkeit zu einer wünschenswerten Zusammenfassung und vergleichenden Überschau der stark von einander abweichenden Varianten dieses ungemein langlebigen Stoffes geliefert zu sein scheint, so sind doch, selbst unter Rücksicht auf G. Huths reichhaltige Ausführungen in der Zeitschrift f. vergleich. Litteraturgesch. N. F. II 406 ff., eine Anzahl von neueren Fassungen des Themas an den angegebenen Stellen übergangen worden. In der Hauptsache werden hoffentlich meine bezüglichen Notizen in dem Artikel „Zum Proteusmärchen und anderen wandernden Stoffen“ in der Germania, Vierteljahrsschrift f. dtsch. Altertumskunde XXXVI (N. F. XXIV) 310, sowie XXXVII 38 und 120 auf alle notwendigen Ergänzungen unmittelbar oder mittelbar aufmerksam machen. Das Problem verdiente einmal eine erschöpfende Behandlung.

Nürnberg. Ludwig Fränkel.

Schlesische Sagen vom Nachtjäger.

In Schlesien heisst der wilde Jäger der Nachtjäger; denselben Namen führt er in der Lausitz (bei den Wenden nócny jagař) und in einem Teile Rügens. Im Eulen- und Riesengebirge erzählt man viel von ihm; er tritt hier aber nicht zu Ross auf, sondern als Jäger zu Fuss, von einer Koppel Hunde umgeben, und er trägt seinen Kopf unter dem Arm.

Eines Abends waren bei dem Pachtschenken in Heinrichau an der Eule Gäste gewesen und als sie fortgingen, trat der Schenke mit hinaus und blieb eine Weile stehen. Da sah er über den Steg einen stattlichen Herrn kommen, der hatte keinen Kopf und führte eine Koppel Hunde an der Leine. Er ging an der Pacht vorbei. Der Schenke fragte verwundert: „Herr, Herr! warum so viel Hunde?“ Da drehte sich der barsch um und sprach: „Ich brauche so viel!“ Und weg war er.

Wenn man auf den Nachtjäger trifft, bittet er einen zuweilen, den Hunden über den Graben zu helfen. Wenn man es thut, giebt er einen Thaler; wer aber sich fürchtet, der muss sich über die nächste Grenze retten, sonst ist er verloren.

Der Nachtjäger jagt die Holzweibel (im Riesengebirge: die Rüttelweiber) im Walde. Sie können sich vor ihm nur retten, wenn sie einen Baumsturzel finden,

wobei die Holzmacher Walts Gott! gesagt haben. Die Holzweibel sind kleine Weiber, ganz bäuerisch angezogen und ärmlich von Aussehen. Ein Holzmacher hat sie einmal im Langenbielauer Revier gesehen, als er aus dem Mittagschlafe erwachte. Sie rafften alles dürre Holz in ihre Schürzen, und da ging es nur so knick-knack im Busche.

In Wüstewaltersdorf unter der Eule war einmal ein Knecht, ein rechter Prahlhans, der rühmte sich, er thäte sich vor garnichts fürchten, auch vor dem Nachtjäger nicht und er getraue sich bei den Dornsträuchern am Wege nach Langwaltersdorf zu schlafen, wo jener umging. Die anderen Knechte warnten ihn, aber er verwettete sich und der Herr gab ihm ein Pferd, dass er rascher dorthin kommen könnte. Da er nun schon lange geritten und noch immer nicht bei den Sträuchern war, fing er an, fürchterlich zu fluchen. Plötzlich stand ein Popel neben ihm, wie ein altes Weib: das sagte zu ihm: „Was bist du so ungescheut und fluchst so abscheulich: du kommst balde zu den Sträuchern.“ Der Popel lief nun neben dem Pferde her und auch eine ganze Koppel Hunde, rote, blaue, gelbe, grüne, und es dauerte nicht lange, da kamen sie zu dem Dornicht. Da sagte der Popel: „Knecht, steig ab und warte! Du hast über den Nachtjäger deinen Spott getrieben, itzund musst du fangen, was auf dich zukommt!“ Nu ging der Popel in die Sträucher nein und balde kroch eine Schlange heraus, so gross wie ein Wiesebaum, und gerade auf den Knecht los. Der machte die Augen zu und greifen that er erst recht nicht, und da er wieder die Augen aufmachte, kroch eben noch der Schwanz der Schlange neben ihm vorbei. Da sprang er, was er konnte, auf das Pferd und ritt nach Hause. Aber am andern Morgen lag er tot in seinem Bette. Der Popel mit den Hunden und die Schlange war aber der Nachtjäger gewesen.

Im Lande drunten (d. i. in der Ebene zwischen dem Zobten und der Oder) lebten einmal ein Vater und eine Mutter, die gingen an einem Sonntag-Nachmittag mit ihrem kleinen Jungen spazieren. Da kamen sie zu einem schönen eingezäunten Garten, den sie noch niemals dort gesehen hatten. Sie gingen hinein und das Jungel blieb vor einem Baume stehn, worauf ein Guckuck sass und schrie. Die Eltern gingen indessen weiter und als sie sich nach einer Weile umsahen, war das Kind verschwunden und der ganze Garten mit ihm. Da haben sie sehr geweint und sich gegrämt, aber es half nichts. Acht Tage darnach sind sie wieder den Weg gegangen und da war der Garten wieder da und ihr Jungel sprang ihnen gesund entgegen. Wo es aber in der Zeit gewesen ist, hat es niemals sagen können. Aber der Guckuck soll der Nachtjäger gewesen sein.

An der Oder bei Gurau zeigt sich der Nachtjäger beritten gleich dem wilden Jäger anderwärts. Der längst verstorbene Schiffer Pischel hat ihn, wie er noch ein Junge war, oft gesehen, wenn er mit den andern Jungen das Vieh an der Oder entlang abends nach Gurau heimtrieb. Der Nachtjäger sass ohne Kopf auf einem Schimmel und jagte über ihren Köpfen weg; Reiter und Pferd sahen aus, als ob sie brennten. Gethan hat er ihnen aber nichts.

(Nach mündlicher Überlieferung.)

K. W.

Eine westpreussische Spukgeschichte von 1333.

In der Detmar-Chronik von 1101—1395 (die Chroniken der niedersächsischen Städte. Lübeck. 1. Band. Leipzig 1884) liest man zum Jahre 1333 (ebd. S. 472):

In deme sulven jâre schach in Prûtzen ên wunderlich ding. it was ênes ridderes dochter, de hêt Ghertrud; de wart krank bet an den dôt. als men seghede, so wart ze mit der swarten kunst vorrâden unde wart hêmeliken enweeh ghevôret van den bôsen gheisten, unde in erer stede lach ên spuk, lîk gheschapen also se. dat bewîsde sik, oft dat sturve, unde wurde begraven; men newiste anders nicht, it enwêre de vrowe sulven. darnâ nicht langhe dô vant se ên olt herre in deme brûke bî Dancz. he nam ze up unde brachte ze in de stad half levendich; erer redelikeit hadde ze nicht. de van Dantzeke senden ze ereme vedderen Bertolde van Merginwerder; de sende ze vort eren brôderen unde susteren unde den anderen vrundeu. ên dêl sprêken, ze wêret; ên dêl sprêken dar enjeghen, ze enwêres nicht, mêr se wêre ên bedrêghersche. tô dem lesten wart ze brand in dem vûre van eren êghenen vrunden in der stet, de hêt Mêwa. hîr schach nit gûdes nâ.

Dr. Koppmann, der Herausgeber der Detmar-Chroniken, giebt an, dass diese Geschichte aus den Ann. Thorun. stamme; eine Überarbeitung finde sich bei Simon Grunau, Preuss. Chronik I. S. 580.

Bücheranzeigen.

The Attis of Caius Valerius Catullus by Grant Allen, B. A., formerly Postmaster of Merton College, Oxford. London, 1892. Published by David Nutt in the Strand.

Das Büchlein bringt den Originaltext des Catullischen Galliambus (Attis) mit einer metrischen englischen Übersetzung, die dem „grössten Gedichte der lateinischen Litteratur“ S. XV besser gerecht zu werden sucht, als die früheren. Die Hauptsache bilden zwei Exkurse, die den Attiskult, den Ursprung des Baumkultus und des Galliambus untersuchen. Die religionsphilosophische Anschauung des Verfassers ist bestrebt, zwischen seinen beiden Hauptgewährsmännern Frazer (Baumkultus) und Spencer (Ahnenkultus) so zu vermitteln, dass er annimmt, der Baum sei ursprünglich auf das Grab des verehrten Ahnen gepflanzt und so des Segens des Toten und zugleich der Verehrung der Lebenden teilhaftig geworden, eine geistreiche Idee, die mit reicher Kenntnis der folkloristischen Litteratur (namentlich der englischen) durchzuführen gesucht wird.

Berlin. H. Diels.

Fr. Stolz, Die Urbevölkerung Tirols. Ein Beitrag zur Paläo-Ethnologie von Tirol. Zweite umgearb. Auflage. Innsbruck, Wagnersche Universitäts-Buchhandlung 1892. 121 SS. 8°.

Im Jahre 1886 erschien in dem „Boten für Tirol und Vorarlberg“ und gleichzeitig in einem Sonderabdrucke die Wiedergabe eines von Stolz in Innsbruck gehaltenen Vortrages über Tirols Urbevölkerung. Mannigfache Nachfragen haben

den Verfasser zu einer erneuten Ausgabe veranlasst: aus dem unscheinbaren Heftchen ist eine starke Abhandlung geworden, die ebenso wie die beigegebenen Anmerkungen auf mehr als den dreifachen Umfang angewachsen ist. Könnte auch manche Erörterung, die an belanglose Lokallitteraur anknüpft, ohne Schaden entbehrt werden, so wird man dem Verfasser doch für die allseitige Vertiefung seiner Aufgabe dankbar sein und manches eher noch eingehender und zugleich mit strengerer Kritik behandelt wünschen, um eine Art Urgeschichte des Landes bis zu der Zeit zu erhalten, wo es mit der römischen Eroberung in das helle Licht der Geschichte tritt.

So wenig wie heute ist jemals, soweit wir in die Vorzeit zurückschauen, das Land Tirol im Besitze eines Volkes gewesen. Von Urzeiten an haben nicht nur mehrere ganz unverwandte Nationalitäten sich in den Boden geteilt, auch giebt es wenig Gegenden Mitteleuropas, wo wir im Altertum schon eine so rasche Aufeinanderfolge verschiedener Stämme auf einem und demselben Grunde, den sie sich strittig machten, verfolgen können. Noch unklarer und verwickelter, aber auch reizvoller wird die Völkergeschichte Tirols dadurch, dass der älteste bekannte Bestand der Bevölkerung mehr als ein Rätsel über seine Herkunft, ja über sein wirkliches Bestehen aufgiebt. Gleich die Räten, die der weit über die Grenzen des Stammes hinausgehenden Provinz Raetia den Namen liehen, sind solch ein Rätsel. Müllenhoff ist es leider nicht mehr vergönnt gewesen, diesen Punkt seiner Altertumskunde näher auszuführen: er zählte die Räten zur vorarischen Urbevölkerung Europas. Waren sie überhaupt ein national ausgeprägter Volksstamm mit eigener Sprache? Unzweifelhaft einmal, doch lässt sich kaum eine sichere Thatsache aus der Überlieferung hierfür anführen. Ihre angebliche Verwandtschaft mit den Etruskern, an die das in ethnologischen Fragen nur zu oberflächlich urteilende Altertum glaubte, ist nach und nach immer zweifelhafter geworden. Dass Steubs Ortsnamenforschungen, die auf romanischem Gebiete noch zu seinen Lebzeiten so hart mitgenommen worden sind, auch auf rätischem Boden nichts Bleibendes erbracht haben, darf man jetzt wohl unverblümt aussprechen. Etrusker aber haben trotzdem in Südtirol ihre Stätten gehabt, wie die Funde der Inschriften in nordetruskischem Alphabet unzweifelhaft bezeugen. Ihrer einstigen Ausdehnung durch Ortsnamenforschung nachzugehen, der Stolz das Wort redet, verbietet indes unsere Unkenntnis der etruskischen Sprache, garnicht zu reden von der Erwägung, dass die etruskischen Ansiedlungen dieser Gegend sich kulturell in einem Urzustande befunden haben werden, der dauernde Erhaltung ihrer Namen mehr als zweifelhaft erscheinen lässt. Von einer etruskischen Bevölkerung in Nordtirol aber, die Stolz als möglich hinstellt, wäre auch dann völlig abzusehen, wenn die von Genthe ins Ungeheuerliche übertriebene Annahme eines direkten etruskischen Tauschhandels nach dem Norden sich nicht als der grosse Irrtum herausgestellt hätte, der sie thatsächlich ist. Ebensowenig kann ich mich der Ansicht von Stolz anschliessen, dass die als Bewohner des Inntals genannten Breunen und Caenaunen der alpinen Triumphalinschrift des Augustus mit Strabo für Illyrier zu halten sind. Die weite Ausdehnung des illyrischen Stammes der Veneter nach Nordwesten bis an den Bodensee, die neuerdings Pauli annimmt, ruht doch nur auf der zweifelhaften Grundlage von Namensklängen. Dass der Landschafts- und Volksname der Breunen in romanischer Form im sechsten Jahrhundert und noch später wieder auftaucht, ist mehr oder weniger eine gelehrte Auffrischung und zeugt in keiner Weise für eine längere Widerstandskraft ihrer Nationalität, die uns etwa berechtigen könnte, in diesen Gebieten auf illyrische Ortsnamen zu fahnden. Dann müsste man ja in Böhmen nach keltischen Ortsnamen Suche halten können. Dagegen

sind im Südosten durch das Pusterthal zweifellos illyrische Scharen eingezogen und die älteste nachweisbare Bevölkerungsschicht dieses Gebietes gewesen. Von dem Zuge der Kelten in die Ostalpen um die Wende des fünften Jahrhunderts scheint das Hochland von Tirol so gut wie unberührt geblieben zu sein. Doch hat später von Süden her aus dem Polande eine starke keltische Einwanderung in das südliche Tirol stattgefunden. Mit der römischen Einverleibung schliesst die dankenswerte Abhandlung, die auch darin von den Gepflogenheiten der klassischen Philologie sich vorteilhaft fernhält, dass sie den Ergebnissen der Anthropologie und der Grabfunde überall gebührende Rücksicht schenkt.

Berlin. G. Kossinna.

Þrjár ritgjörðir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsteð, af Finni Jónssyni, Valtý Guðmundssyni og Boga Th. Melsteð. Kopenhagen 1892; 93 SS. 8°.

Am 13. November vorigen Jahres feierte Páll Melsteð in Reykjavík seinen 80. Geburtstag, ein Mann, der sich um seine Heimat vielfach verdient gemacht hat. Ein Sohn des gleichnamigen Amtmanns († am 3. Mai 1861), welcher in der politischen Geschichte Islands eine nicht unwichtige Rolle gespielt hatte, und ein älterer Bruder des Lektors Sigurður Melsteð an der Priesterschule in Reykjavík, hatte Páll zunächst die Rechtswissenschaft studiert, und auch teils als Sachwalter, teils als konstituierter Sysselmann in der Praxis gewirkt. Daneben war er sowohl als Volksvertreter am Alldinge, als auch als Herausgeber oder Korrespondent verschiedener Zeitungen politisch thätig gewesen; mit besonderer Vorliebe gab er sich aber dem Studium der Geschichte hin, und auf diesem Gebiete erwarb er sich teils als Lehrer des Faches an der Lateinschule zu Reykjavík, teils aber auch als Verfasser mehrfacher populärer Werke sehr erhebliche Verdienste, deren jüngstes, eine „Norðurlanda saga“, erst kürzlich (1891) von der isländischen gelehrten Gesellschaft herausgegeben wurde. Aus Anlass dieses Jubelfestes haben nun drei ehemalige Schüler des Mannes ihm eine Sammelschrift gewidmet, von welcher wenigstens ein Teil in das Bereich dieser Zeitschrift fällt, und darum in ihr besprochen werden soll.

Die letzte der drei in dem Bändchen vereinigten Abhandlungen, die des Cand. mag. Bogi Melsteð, eines Neffen des Jubilars, handelt „Um alþingi“ (S. 56 bis 92), und kann hier nur kurz erwähnt werden. Der Verfasser, welcher erst vor kurzem ein recht brauchbares Lesebuch der neuesten isländischen Litteratur herausgegeben hat (Sýnisbók íslenzkra bókmennta á 19 öld; Kopenhagen 1891), schildert in diesem Aufsatze die Entstehung der isländischen Landsgemeinde, deren Verfassung in der freistaatlichen Zeit, sowie die Umgestaltung dieser Verfassung, wie sie kurz nach der Vereinigung des Landes mit Norwegen durch die Járnsíða und die Jónsbók erfolgte. Er schliesst sich dabei durchaus den Ansichten an, welche der treffliche Vilhjálmur Finsen verteidigt hatte, selbst in den Punkten, in welchen diese am schwächsten begründet sind, wie z. B. bezüglich der Zahl der Richter in den Fjórðungsdómar; aber seine Darstellung ist in seltenem Masse klar und durchsichtig, und darum zur ersten Einführung in den Gegenstand sehr empfehlenswert. Auf die bestehenden Differenzpunkte einzugehen, ist hier nicht am Orte, und überdies von mir anderwärts schon genugsam geschehen (vgl. Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Bd. 32 S. 331—56).

Hierher gehört dagegen die erste der drei Schriften, welche die Überschrift „Um galdra, seiđ, seiđmenn og völur“ trägt, also von Zauberei und Wahrsagerei, sowie von denen handelt, welche solche Künste betreiben (S. 5—28). Verfasst ist sie von Dr. Finnur Jónsson, Professor der altnordischen Philologie in Kopenhagen, welcher uns, abgesehen von so manchen anderen tüchtigen Leistungen, neuerdings auch durch einen kurzen Abriss der isländischen Litteraturgeschichte (Ágrip af bókmenntasögu Íslands; Reykjavík 1891 und 1892) und durch eine isländische Metrik (Stutt íslenzk bragfræđi; Kopenhagen 1892) erfreut hat. Der Verfasser geht aber aus von dem Glauben der alten Nordleute an die Fortdauer der Seelen nach dem Tode, und zwar als weit weiserer, mächtigerer und vollkommenerer Wesen, als dieses die Lebenden sind, also von einem Glauben, welcher sich in der verschiedensten Weise zu erkennen giebt, unter anderm aber auch in dem Bestreben, sich mit diesen Seelen in Verbindung zu setzen, um ihr Wissen und ihre Macht ausnutzen zu können; dazu haben aber die Zaubermittel und die Beschwörungen gedient, — eine Bemerkung, die gewiss nicht unrichtig, aber doch kaum erschöpfend ist, da nicht aller Zauber auf die Beihilfe überirdischer Mächte gebaut ist. Weiterhin werden die verschiedenen Ausdrücke zusammengestellt, mit welchen die Zauberei und die Leute, welche sie betreiben, bezeichnet werden. Wenn aber dabei nicht nur das Wort galdr, wie früher schon geschehen, von gala, d. h. singen abgeleitet wird, sondern auch seiđr und das Zeitwort síđa auf dieselbe Grundbedeutung zurückgeführt werden will, so erscheint mir die letztere Ableitung doch etwas bedenklich, da Kenningar wie „sverđa seiđr“, „Fjölnis seiđr“ auch dann vollkommen verständlich sind, wenn man seiđr im gewöhnlichen Sinne als Zauber nimmt. Trotz dieser Gleichstellung von galdr und seiđr unterscheidet der Verf. indessen doch verschiedene Arten von Zauberern, und zwar stellt er die *völur* und *spámenn* dem seiđfolk gegenüber. Den Namen der völva leitet er, wie dies schon Joh. Fritzner (in der norwegischen Historisk Tidsskr. IV, S. 169, Anm. 2; 1877) und K. Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde, V, S. 42; 1883) gethan hatten, von dem völr, d. h. Stab ab, also von dem Zauberstabe, spágandr, dessen sich die Wahrsagerinnen bedienten. Er sieht in der völva ursprünglich wesentlich eine „spákona“ oder Wahrsagerin, welcher die „spáför“ und die „útiseta“ als Mittel diente um „at leita frètta“. Sie suchte nämlich die zumal zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten herumschweifenden Seelen aufzusuchen oder zu erwarten und mittels ihres Stabes und mündlicher Beschwörungen zum Beantworten ihrer Fragen zu bringen; diese Fragen bezogen sich aber teils auf die Zukunft oder auf die Vergangenheit, wie z. B. auf begangene Verbrechen, teils aber auch, wie wir wohl beifügen dürfen, obwohl der Verfasser dieser Möglichkeit nicht gedenkt, auf die Gegenwart, z. B. auf Dinge, die in weiter Entfernung vor sich gingen. Ein Beispiel der letzteren Art bietet die Vatnsdæla, Kap. 10, wo die Wahrsagerin dem Ingimund ansagt, dass ein silbernes Amulet aus seinem Beutel verschwunden sei. Nur ausnahmsweise wird diese Art der Wahrsagerei auch von Männern, spámenn, betrieben; über deren Betrieb durch von Ort zu Ort herumziehende Weiber giebt der Verf. aber eine Reihe sehr anschaulicher Belege. Doch kann ich bezüglich dieser wandernden Wahrsagerinnen ein Bedenken nicht unterdrücken. Der Verfasser will zwischen dem Auftreten der völur in Norwegen und auf Island einen wesentlichen Unterschied finden, indem diese dort aus ihrer Kunst ein herumziehendes Gewerbe machten, während sie hier als ansässige Frauen ganz wie andere Weiber ihres Standes lebten, und er will diesen Unterschied daraus erklären, dass auf Island der alte heidnische Glaube weit früher als in Norwegen verfallen und einer mehr rationalistischen Richtung

gewichen sei. Mir will dagegen scheinen, dass der behauptete Unterschied gar nicht bestehe. Die Oddbjörg, von welcher die Glúma, Kap. 12, erzählt, zieht auf Island ganz ebenso als Wahrsagerin herum, wie die ungenannte Finninn der Vatnsdæla, Kap. 10, die ebenfalls ungenannten völur der Nornagests þ. und des Orms þ. Stórólfssonar in der Flbk. I, S. 358 und 525 oder die Heiðr in der Örvarodds s. Kap. 3 in Norwegen, und ich begreife nicht, worin der Unterschied liegen soll, welchen der Verfasser zwischen deren Verhalten finden will. Das Auftreten ferner der Þorbjörg lítilvölva in Grönland, welches die Eiríks s. rauða, Kap. 4, schildert, ist ebenfalls ganz gleicher Art, und da Grönland von Island aus entdeckt und bevölkert wurde, liegt nicht der mindeste Grund vor, bei ihm mit dem Verfasser an norwegischen Einfluss zu denken. Überdies gehören von den herumziehenden völur in Norwegen drei völlig unhistorischen Sagen an, und finden sich umgekehrt auch hier ansässige und nicht wandernde Zaubrerinnen, bezüglich deren es genügen mag, auf die Königin Gunnhildr Özurardóttir zu verweisen, ganz abgesehen davon, dass sich kaum begreift, warum der herumziehende Betrieb der Wahrsagerei auf eine tiefere Religiosität des Volkes schliessen lassen sollte, als deren Betrieb durch ansässige Frauen in angesehener Stellung. — Zum „*seiðr*“ hinwiederum, meint der Verfasser, brauche man mindestens dreierlei Dinge, nämlich erstens einen Zaubersitz (seiðhjallr), zweitens unterstützende Sänger (raddlið), endlich drittens gewisse Lieder (kvæði, fræði), welche aber doch wohl von eben jenen Sängern vorzutragen waren, wie dieses zumal die Erzählung von der grönländischen Þorbjörg zeigt. Auch eines Stabes (seiðstafr) wird gedacht, sowie auch weiterer Zaubermittel (taufr), welche die Zauberin allenfalls in einem Beutel bei sich trug; über die Art ihres Gebrauches fehlt uns aber jede Kunde. Der seiðr diente aber nicht nur zur Erforschung geheimer Dinge, sondern auch zur Erzielung vielfacher anderer Erfolge, und zwar zumeist schädlicher, zuweilen indessen auch schützender und förderlicher Art. Die zauberkundigen Leute sind aber vielfach auch „eigi einhamir“, d. h. fähig, ihre Gestalt zu wechseln und in der von ihnen erborgten Gestalt weite Entfernungen zurückzulegen; die gandreið, d. h. der Ritt auf einem Stabe, schliesst sich an diese ihre Eigenschaft an. Übel angesehen waren übrigens zumeist die zauberkundigen Leute, und vielfach wurden sie bereits im Heidentume verfolgt, freilich zumeist wohl nur wegen des von ihnen gethanen Schadens; nur selten gaben sich tüchtige Leute mit zauberischen Künsten ab, und nur selten nahmen auch solche zu fremder Zauberkraft ihre Zuflucht. — Fragt man aber schliesslich, wie sich denn eigentlich die völur von den seiðmenn unterschieden, so fällt es schwer, eine richtige Antwort zu geben, und auch der Verfasser spricht sich über den Punkt nicht klar und bestimmt aus. Unsere Quellen selbst halten die Scheidung nicht streng fest. Die Hildr der Örvarodds s. wird als „völva ok seiðkona“ bezeichnet, und für ihre Verrichtung wird der Ausdruck „seiðr“ gebraucht. Die Þorbjörg lítilvölva heisst „spákona“; aber sie trägt „taufr“ in ihrem Beutel bei sich, sie sitzt während ihrer Weissagung auf dem „seiðhjallr“ und als „fremja seiðinn“ wird ihr Vorgehen dabei bezeichnet. Auch bei der wahrsagenden Finninn in der Vatnsdæla ist von einem „efna seið eptir fornum sið“ die Rede. Die Þuríðr sundafyllir der Landnáma, II, Kap. 29 war eine völva, wie der Name ihres Sohnes Völu-Steinn zeigt; aber ihren Beinamen hatte sie daher erhalten, dass sie einmal während einer Hungersnot durch seiðr alle Sunde mit Fischen füllte u. dgl. m. Dennoch möchte auch ich die vom Verfasser angenommene Unterscheidung festhalten und ihr nur eine etwas bestimmtere Grundlage geben. Die völva und der spámaðr sind als solche lediglich mit der Wahrsagerei befasst, gleichviel ob diese von ihnen durch seiðr oder auf anderem Wege betrieben wird;

dagegen kann der seiðr zwar zur Wahrsagerei gebraucht werden, aber auch zu einer Menge ganz anderer und sehr verschiedener Zwecke. Dazu kommt, dass der Mensch, worauf ich schon vor langen Jahren aufmerksam gemacht habe (Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume II, S. 97—148), nach altheidnischem Glauben auf sehr verschiedenen Wegen die Befähigung zu übernatürlichen Leistungen, und zumal auch zur Weissagung erlangen konnte; sie konnte ihm vermöge seiner Abkunft von Göttern, Elben oder Riesen angeboren, oder ihm durch besondere Umstände bei seiner Geburt oder spätere Vorkommnisse ein für allemal zugewachsen sein oder endlich auf seinem geheimen Wissen und Können beruhen. Sehr häufig handelt es sich dabei nur um den Wechsel einer feineren und einer gröberen Anschauungsweise, wie denn z. B. der Glaube an die „hamfarir“ ursprünglich von der Annahme ausgeht, dass die menschliche Seele den schlafenden Leib verlassen und in angenommener Gestalt vorübergehend ein gesondertes Dasein führen könne, während daneben dann auch die andere Vorstellung auftaucht, dass der Gestaltenwechsel durch die Anlegung eines Wolfsgewandes (úlfhamr), Federkleides (fjaðrhamr), Schwanenhemdes (álptarhamr) u. dergl. vermittelt wurde, oder wie die Wunderkräfte der Götter selbst von Snorri gelegentlich auf „galdr“ und „seiðr“ zurückgeführt werden, während doch ursprünglich sicherlich nur die höhere Natur des göttlichen Wesens als deren Ausgangspunkt betrachtet worden war. So mag denn auch die völva ursprünglich als ein höheres, mit der Gabe der Weissagung ausgestattetes Wesen gegolten haben, und diese höhere Begabung erst hinterher auf zauberisches Wesen und besondere Geheimkünste zurückgeführt worden sein.

Die zweite Abhandlung ferner, welche das „Fóstbræðralag“ oder die Bundbrüderschaft behandelt (S. 29—55), hat Professor Dr. Valtýr Guðmundsson beigesteuert, derselbe, dem wir bereits eine sehr tüchtige Arbeit über die Privatwohnungen auf Island verdanken (Privatboligen på Island i Sagatiden; Kopenhagen 1889). Der Verfasser schliesst sich gleich von vornherein der von M. Pappenheim aufgestellten Ansicht an, dass das fóstbræðralag den Ausgangspunkt bilde für die Entstehung der Gilden in Dänemark und in Norwegen; da er jedoch auf die Begründung dieser Hypothese sich nicht einlässt, brauche ich auf diese hier nicht weiter einzugehen, zumal ich die ihr entgegenstehenden Bedenken schon anderwärts auseinandergesetzt habe (Kritische Vierteljahrsschrift Bd. 28, S. 341—53 und Bd. 31, S. 213—22). Dagegen veranlasst mich die gelegentliche Bemerkung des Verfassers (S. 46), dass ihm keine Angaben über eine Bundbrüderschaft bei andern Völkern als den Nordleuten bekannt seien, zu einer Richtigstellung. Jón Árnason, gegen welchen diese Bemerkung gerichtet ist, verweist in seiner Historisk Indledning til den gamle og nye Islandske Rættergang, S. 237, Anm. 159—60 bezüglich des Gebrauches, beim Abschlusse von Bündnissen Blut zu trinken, auf die Berichte des Giraldus Cambrensis über die Irländer, und die Angaben des Herodot, des Polydorus Virgil. und des Bodinus über die Skythen; wenn aber zwar hier die Eingehung einer Bundbrüderschaft im eigentlichen Sinne nicht vorliegen dürfte, so ist doch das Vorkommen einer Wahlbrüderschaft und Wahlschwesterschaft bei den Südslaven zweifellos, über welches Fr. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven, S. 619—43 eingehenden Bescheid giebt. — Bezüglich des Namens der Verbindung (S. 35—39) unterscheidet der Verfasser eine doppelte Bedeutung desselben, indem „fóstbræðralag“ teils die feierlich eingegangene Bundbrüderschaft bezeichne, teils aber auch das freundschaftliche Verhältnis, welches unter zusammen aufgewachsenen Leuten zu bestehen pflege; dabei soll die letztere Bedeutung die ursprüngliche gewesen sein, wogegen die erstere erst der christlichen Zeit angehören und überdies

wahrscheinlich auf Island beschränkt geblieben sein soll. Hier regen sich mir wieder Bedenken. Die Scheidung der beiden Bedeutungen zwar ist unzweifelhaft begründet; aber schon sie dürfte wohl etwas bestimmter gefasst sein. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass fóstbróðir, seltener fóstri, zunächst nur den Pflegebruder bezeichnet, ganz wie fóstrfaðir oder fóstri den Pflegevater, fóstrsonr oder fóstri den Pflegesohn, föstrmóðir die Pflegemutter, fóstrdóttir die Pflegetochter und fóstra eine der beiden letzteren, fóstrsystir aber die Pflegeschwester bedeutet, oder wie das Pflegeverhältnis selbst als fóstr oder barnfóstr bezeichnet wird; etymologisch ist die fóstrmóðir als Amme (von dem Zeitwort fóstra = fæða also füttern, säugen abgeleitet), und der fóstrbróðir als Milchbruder aufzufassen, so dass also schon in der Geltung beider Ausdrücke für das blosse Pflegschaftsverhältnis eine Erweiterung des ursprünglichsten Wortbegriffes zu erkennen ist. Bei dieser ersten Erweiterung ist aber die Sprache nicht stehen geblieben. Fritzner hat bereits aus der um das Jahr 1200 geschriebenen Clements saga (Postola sögur S. 136) einen Beleg dafür erbracht, dass man als „fóstri" allenfalls auch einen ganz Fremden ansprach, so dass also der Ausdruck ganz ebenso gebraucht werden konnte wie etwa félagi, lagsmaðr, kumpánn, und bietet sich allenfalls als eine weitere Parallele dar, dass in der Grettla, Kap. 77, eine Hausmagd die Tochter des Hauses als „systir" anspricht. Da liegt denn doch die Anwendung der gleichen Bezeichnung auf den Bundbruder noch viel näher; aber wenn damit zwar die Annahme begründet ist, dass die Übertragung derselben auf diesen eine spätere ist, so ist damit doch noch keineswegs festgestellt, ob diese Erweiterung des Sprachgebrauches eine gemeinnordische oder eine ausschliesslich isländische ist, noch auch ob sie schon vor oder erst nach dem Übergang der Nordleute zum Christentume sich vollzogen hat, und nach diesen beiden Seiten hin wollen mir die vom Verfasser angeführten Gründe nicht genügen. Allerdings ist richtig, dass der Ausdruck fóstrbróðir als Bezeichnung eines Bundbruders in den über das 13. Jahrhundert hinaufreichenden Denkmälern sich nicht nachweisen lässt; aber abgesehen von einer Strophe des Þorbjörn hornklofi, in welcher der Rabe als „arnar eiðbróðir", Bundbruder des Adlers bezeichnet wird, wird in ihnen auch nicht von eiðbræðr oder svarabræðr gesprochen, dieses wie jenes sehr einfach darum, weil sie eben keine Veranlassung hatten, der Bundbrüderschaft zu gedenken. Die Erwähnung von eiðbræðr in der Hákonar s. gamla, Kap. 58, von svarabræðr in der Knytlinga, Kap. 21 und 100 und von eiðsvarar in den Skáldskaparm., Kap. 41, beweist nichts, da alle diese Quellen erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und von Isländern geschrieben sind. Dass in der Fóstbræðra saga, und zwar nach der Hauksbók sowohl als nach der Flateyjarbók die Bezeichnungen föstbróðir und svarabróðir wechseln, lässt eben nur erkennen, dass beide ganz gleichmässig für den Bundbruder gebraucht werden konnten, ohne irgendwelche weitere Schlüsse zuzulassen, und dass Saxo Grammaticus von „invicem conjurati" spricht, zeigt eben auch höchstens, dass man zu seiner Zeit die Bezeichnung Eidbrüder in Dänemark kannte, gestattet aber noch keineswegs die Folgerung, dass sie dort die allein übliche war. Bleibt also nur die einzige Stelle der GÞL. § 239 übrig, in welcher „eiðbrœðr" und „fóstbrœðr tveir fœddir upp saman, ok hafa drukkit báðer speina eina" als gleichberechtigt nebeneinander gestellt werden; aber auch diese Stelle, an welcher es darauf ankam, die beiden Verhältnisse mit voller juristischer Schärfe auseinander zu halten, beweist nicht, dass nicht beide in der gewöhnlichen Rede unter einer Bezeichnung zusammengefasst werden konnten, vielmehr scheint der Umstand, dass zu „fóstbræðr" noch ein besonderer erklärender Zusatz nötig befunden wurde, gerade umgekehrt darauf hinzudeuten, dass diese Bezeichnung an und für sich eine

mehrdeutige war. Überdies ist jedenfalls nicht daran zu denken, dass die Gulaþingslög, so wie sie uns vorliegen, aus der Zeit König Hákons des Guten (935 bis 61) stammen, wie der Verfasser annimmt; deren gemischte Redaktionen können nicht vor dem Anfang des 13. Jahrhunderts entstanden und auch deren ältere Redaktion kann kaum vor dem Anfange des 12. Jahrhunderts aufgezeichnet worden sein, also in längst christlicher Zeit, wie denn auch an der Spitze ihrer aller ein Kristindómsbálkr steht. Die Übertragung des Namens der Pflegebrüderschaft auf die Bundbrüderschaft möchte ich aber nicht, wie der Verfasser, daraus erklären, dass die letztere besonders oft unter Pflegebrüdern eingegangen worden sei, sondern vielmehr daraus, dass dieselbe sich nach dem Vorbilde der Pflegebrüderschaft ausgestaltet habe; die gleiche Behandlung beider Institute in den GþL. scheint vielmehr zu beweisen, dass es unter Pflegebrüdern der künstlichen Eingehung eines Bundes gar nicht bedurfte. — Bezüglich der Verfassung und Bedeutung der Bundbrüderschaft (S. 39—46) lässt sich meines Erachtens nur sagen, dass die Rechte und Pflichten, welche diese den Verbundenen gewährte und auferlegte, im ganzen den aus der brüderlichen Verbindung sich ergebenden nachgeahmt waren; im einzelnen aber lässt sich die Bedeutung und der Umfang dieser Rechte und Pflichten kaum allgemein giltig feststellen. Schon das Pflegschaftsverhältnis selbst, welches doch vermutlich der Bundbrüderschaft als nächstes Vorbild diente, scheint nicht nur zu verschiedenen Zeiten in ziemlich verschiedenem Umfange wirksam gewesen zu sein, sondern auch durch den Eingehungsvertrag, auf welchem es beruhte, von Fall zu Fall eine verschiedene Ausprägung erlangt zu haben; dieselbe Vielgestaltigkeit macht sich aber auch bei der Bundbrüderschaft selbst wieder geltend, die ja ebenfalls künstlich eingegangen wurde, und darum durchaus von den Bedingungen des Eingehungsvertrages abhängig war. So wird unter den Bundbrüdern hin und wieder Gütergemeinschaft verabredet, und zwar teils zu gleichen Hälften, teils aber je nach Verhältnis des beiderseits Eingebrachten; anderemale legt dagegen der Vertrag nur die Verpflichtung auf, sich im Notfalle gegenseitig je nach dem Bedürfnisse des einen Bundbruders und der Leistungsfähigkeit des andern zu unterstützen, oder es wird gar nur ein gegenseitiges Erbrecht für den Fall des unbeerbten Todes verabredet. Ebenso konnte bei grosser Standesverschiedenheit die höhere Würde des einen Bundbruders diesem vorbehalten bleiben. Nicht minder konnte ausgemacht werden, dass der überlebende Bundbruder dem Vorhersterbenden sofort im Tode nachfolgen, oder sich selbst mit demselben begraben lassen solle; als selbstverständlich galt aber weder die eine noch die andere Verpflichtung. Dagegen scheint die Verpflichtung, gegenseitig für einander Rache zu nehmen, wenn der eine oder der andere der Verbundenen getötet werden würde, keiner besonderen Abrede bedurft zu haben; wohl aber konnte, in der christlichen Zeit wenigstens, auch ihr gegenüber ein beschränkender Vorbehalt gemacht werden. Aus dieser Vielgestaltigkeit des Verhältnisses erklärt sich denn auch, dass dasselbe in unseren Rechtsquellen so gut wie gar nicht erwähnt wird. Die oben angeführte Stelle der GþL. ist die einzige, welche seiner gedenkt, und wenn sie den Eidbrüdern gleich den Milchbrüdern für den Todschlagsfall einen kleinen Wehrgeldsbezug für einander zuspricht, so darf dieser in Anbetracht seiner Geringfügigkeit doch wohl nur als ein Minimum verstanden werden. — Hinsichtlich der Eingehung der Bundbrüderschaft (S. 46—54) werden natürlich die drei bekannten Formalakte hervorgehoben, also der Gang unter den oder die Rasenstreifen, die Vermischung des Blutes und die Ableistung des Eidschwures. Die Bezeichnungen eiðbræðr, svarabræðr, eiðsvarar für die Bundbrüder, sveriaz í bræðralag für die Eingehung der Verbindung u. dgl. mehr scheinen in der Eides-

leistung das entscheidende Moment zu sehen; dennoch aber will der Verfasser dieses für die ältere Zeit vielmehr in der Blutmischung und in dem Gang unter den Rasenstreifen finden, welchen letzteren er, mit Pappenheim, als eine symbolische Zwillingsgeburt durch die mütterliche Erde auffasst. Daneben erkennt er indessen doch auch die Berechtigung jener anderen Deutung an, welche ich seinerzeit dem Gang unter den Rasenstreifen gegeben habe, wonach dieser lediglich ein Bestärkungsmittel des Eides gewesen sei, wie als solches sonst auch wohl die Eideshilfe bei der Eingehung der Bundbrüderschaft verwendet wurde, und er macht für diese Deutung geltend, dass wiederholt, sei es nun der Gang unter den Rasen oder die Vermischung des Blutes, ausdrücklich als Eid bezeichnet wird. Er glaubt dabei beide Deutungen durch die Annahme miteinander vereinigen zu können, dass die erstere die ältere und ursprüngliche, die letztere dagegen erst später aufgekommen sei, nachdem sich die frühere verwischt gehabt habe; noch „í söguöldinni", also doch wohl in der heidnischen Zeit, soll die neuere Deutung die ältere ersetzt haben, während dann hinterher nach dem Übertritte des Volkes zum Christentume der Rasengang und die Blutmischung als heidnischer Brauch weggefallen, und nur der Eid, jetzt allenfalls durch Eidhelfer verstärkt, übriggeblieben sei. Aber gegen diese Auffassung erheben sich mir zwei gewichtige Bedenken. In der Laxdæla, Kap. 18, wird der Gang unter den Rasenstreifen als ein Mittel gebraucht, um die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit einer Zeugenaussage festzustellen, und er wird dabei ausdrücklich als die im Heidentume übliche Form der skírsla, d. h. des Gottesurteils bezeichnet; in der Vatnsdæla aber, Kap. 33, wird er im Zusammenhange mit einem Vergleichsabschlusse angewendet, also doch wohl in der Art, dass durch ihn die Feierlichkeit eines „jafnaðareiðr" erhöht werden wollte, d. h. des eidlichen Versprechens, in gleichem Falle in gleicher Weise sich abfinden lassen zu wollen. Wie sich nun diese beiden Anwendungsarten mit der Deutung des Rasenganges als einer Wiedergeburt vereinigen lassen, hat der Verfasser ebensowenig zu erklären vermocht wie vor ihm Pappenheim, und doch muss die gleiche Förmlichkeit in allen Anwendungsfällen offenbar die gleiche Deutung finden. Sodann aber scheint sich auch die Hypothese des Verfassers mit dessen Ansichten über die Terminologie nicht vereinigen zu lassen. Die Bezeichnung der Bundbrüderschaft als fóstbræðralag soll erst in der christlichen Zeit aufgekommen sein; als eiðbræðr konnten aber die Bundbrüder doch erst von dem Zeitpunkte an bezeichnet werden, in welchem der Eid für die Eingehung des Verhältnisses die massgebende Bedeutung erlangt hatte, was ebenfalls erst in der christlichen Zeit der Fall gewesen sein soll. Wie bezeichnete man denn dann nach des Verfassers Meinung den Verband und die in ihm Stehenden während des Heidentums? Bei meiner Auffassung der Bezeichnung „fóstbræðralag" als einer ursprünglichen und des Rasenganges als einer blossen Zugehör zur Eidesleistung kann natürlich auch diese Schwierigkeit nicht auftauchen. — Endlich bezüglich der Zahl der Bundbrüder (S. 54 und 55) bemerkt der Verf. ganz richtig, dass deren zumeist nur zwei gewesen seien, nur seltener drei oder vier; aber er lässt auch die neun Bundbrüder der Gull-þóris saga passieren und zieht selbst die Jómsvíkinger und die späteren Gilden zur Vergleichung heran. Da möchte ich nun zunächst der Gull-þóris saga kein allzu grosses Gewicht beilegen, da sie gerade in Bezug auf ihre Bundbrüder grosse Unsicherheit verrät. Sie bespricht zunächst (Kap. 2 S. 45 meiner Ausgabe) eine Anzahl junger Leute, welche gemeinsame Spiele abhielten, und sagt von ihnen: „var með þeim fóstbræðralag mikit"; dann erst wird berichtet (S. 46), wie diese „IX. fóstbræðr" „svördust allir í fóstbræðralag", und ist sich somit der Aufzeichner der Sage nicht klar darüber,

ob eigentlich das gemeinsame Aufwachsen der jugendlichen Nachbarn oder deren Eingehung eines formalen Bundes die Grundlage ihres Verhältnisses zu einander gebildet habe. Möglicherweise ist die letztere erst eine spätere Zuthat eines Überarbeiters der Sage, der mit dieser überhaupt sehr willkürlich geschaltet zu haben scheint; solchenfalls würde aber die ganz isoliert stehende Angabe nur sehr geringe Glaubwürdigkeit besitzen. Noch weniger geht es aber an, die Verbindung der Jómsvíkinger oder die späteren Gilden mit der Bundbrüderschaft in einen Topf zu werfen. Nicht alle Genossenschaften, und selbst nicht alle eidlich eingegangenen Genossenschaften sind darum schon Bundbrüderschaften; oder soll auch die in der Sturlúnga V, Kap. 14, S. 155 (ed. Guðbrandur Vigfússon) besprochene Mordbrennerbande ein fóstbræðralag heissen, weil ihre Mitglieder eidlich versprachen, jeden von ihnen zu rächen, welcher etwa erschlagen werden würde?

Meine Bedenken gegen einzelne Punkte in den vorliegenden Abhandlungen habe ich damit ausgesprochen; sie verschwinden vor dem vielen Anziehenden, welches diese enthalten, und für welches den Verfassern Anerkennung und Dank gebührt. Dem verdienten Jubilar aber, welchem sie gewidmet sind, mag zum Schlusse nicht minder der Dank ausgesprochen werden für die trefflichen Schüler, welche er herangezogen und zu solchen Leistungen ausgebildet hat!

München, den 27. Januar 1893. K. Maurer.

Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache. — — — Bearbeitet von Fr. Staub, L. Tobler und R. Schoch. Frauenfeld, Verlag von J. Huber, 1891/92. 4°. Heft XX—XXIII.

Wir haben im ersten Bande unserer Zeitschrift, S. 211 f., von dem grossen schweizerdeutschen Wörterbuch Nachricht gegeben, das auf umfassende Sammlungen gegründet, woran Hunderte von deutschen Schweizern und Schweizerinnen sich beteiligten, unter den fleissigen Händen und der gelehrten und einsichtigen Fürsorge der Herren Staub, L. Tobler und Schoch stattlich heraufgewachsen ist. Es liegen wieder vier Hefte vor, welche den zweiten Band abschliessen und den dritten beginnen. Den Worten nach reichen dieselben von Hirte—huizgen, von ja—kurlig. Soviel ist ersichtlich, dass das Werk, das ursprünglich auf vier Bände berechnet war, jetzt acht füllen wird. Es hätte ja bei knapperer Anlage und bei der Beschränkung auf das rein sprachliche, so dass das Idiotikon nur die idiomatischen Wörter und die eigentümlichen schweizerischen Bedeutungen sonst bekannter oberdeutscher Worte verzeichnet hätte, der ursprüngliche Anschlag innegehalten werden und das Werk seinem Abschluss jetzt nahe sein können. Andererseits hat die Ansicht, dass in Dialektlexika auch Realien hineingehören und unter den Wortbezeichnungen die betreffenden älteren und jüngeren Sitten, Gebräuche u. s. w. erwähnt und gedrängt beschrieben werden sollen, gar manches für sich. Wenn die unterstützenden Kantone und der Bund für die bisherige breitere Bearbeitung des Materials die Mittel weiter gewähren, möchte Referent es daher bedauern, wenn das volkskundliche Element aus dem Werke beseitigt würde. Abgesehen von der Ungleichheit der Fortsetzungen zu den ersten beiden Bänden, ist es doch zweifelhaft, ob die angelegten Sammlungen über das schweizerische Volksleben dann sobald benutzt würden und den Dienst jemals leisteten, welchen sie im Sinne der Sammler haben leisten sollen. Für das Lesen in dem Wörterbuche, was, wie ich hoffen will, nicht wenige thun werden (denn

zum blossen Nachschlagen sollten solche Arbeiten zu gut sein!) gewähren die ausgeführten, mit Fleisch und Blut genährten Artikel, ganz besondere Weideplätze, wie aus Schmellers Bayerischem Wörterbuch und aus dem Grimmschen Deutschen Wörterbuche, namentlich dessen fünftem (Hildebrandschen) Bande, recht viele wissen. Auch in den vorliegenden Heften giebt es eine ganze Reihe Artikel, die in solcher Art ausgeführt sind. Ich hebe hervor: Has, Hasle, heiss, Hose, Hus (Haus), Huet (Hut), Johannes, Jahr, Kuh, Kuchen, Kilt, kommen, Künig, Kind, Kappe. — Wir wünschen den Männern, welche Zeit und Kraft dem Schweizer Idiotikon hingegeben haben, jene Lust zur Ausdauer, welche die Wörterbuchsarbeit vor allem erfordert. Reichen Dank haben sie verdient.

K. Weinhold.

Indian Fairy Tales. Selected and edited by Joseph Jacobs, editor of „Folklore“. Illustrated by John D. Batten. London, David Nutt. 1892, S. XIV. 255.

Die neunundzwanzig hier aufgeführten Geschichten sind ein mixtum compositum von europäisch-indischen Stoffen und eigener Phansasie. In den auf S. 227 beginnenden Notes and References werden nach einer allgemeinen Einleitung von S. 236 an Fall für Fall die Quellen und die Parallelen dafür angegeben, sowie weitere Bemerkungen hinzugefügt. Soweit dabei Anlehnung an indische Texte stattfindet, so bei 1. 7. 13. 17. 20. 25. 29 an buddhistische Jâtaka-Legenden, bei 5. 15 an das Pañcatantram, bei 11 an den Kathâsaritsâgara, bewegt sich die Darstellung wirklich leidlich sicher auf indischem Boden; bei den übrigen Erzählungen aber, die sich an Miss Stokes Indian Fairy tales (2. 8. 22), an Mrs. Frere Old Deccan Days (4. 27), an Mrs. Kingscote Tales of the sun (10. 18), an Steel-Temple Wideawake stories (3. 9. 16. 19. 21), an Campbell South folk-tales (6), Knowles folktales of Kashmir (12. 14. 24. 26. 28) und Dames Baluchi Tales (23) anschliessen, liegt zwar auch indisches Gepräge und Colorit vor, aber die Stoffe sind mit europäischen Anschauungen so untermischt, dass der Titel Indian fairytales dafür nur cum grano salis zutrifft. Durch den Einfluss der indischen Ayah's (Zofen, Kindermädchen) werden den englischen Kindern, besonders den Mädchen, allerhand indische Vorstellungen zugeführt; dieselben vermischen sich indessen bei diesen bald mit den eigenen Bildungselementen zu einem nicht mehr recht scheidbaren Ganzen, wozu die eigene Phantasie dann noch hinzutritt, so dass ein schier unlösbares Quodlibet entsteht, und zwar um so unlösbarer, als ja doch auf diesem Gebiete schon von alter Zeit her Indien und die westlich davon liegenden Länder in einem steten Austausch von Geben und Nehmen (der Autor hält im Vorwort irrigerweise Indien allein für den gebenden Teil) gestanden haben, wozu noch hinzutritt, dass manche dieser Märchen und Sagen gar noch als missverstandene Reste alter, den indogermanischen Völkern gemeinsamer natursymbolischer Mythendichtung anzusehen sind. Nur lokale Sammlungen, wie die von Campbell, Knowles und Dames bieten hier wenigstens einige Garantieen, obschon sich die Mythen bekanntlich häufig genug auch auf ganz ungeeignetem fremdem Boden lokalisiert haben. In einem Wirrwarr von Fremd und Eigen, Neu und Alt ist kein roter Faden mehr zu finden, wenn nun dazu auch gar noch die dichtende Phantasie des Erzählers selbst sich gesellt. Als eine Quelle für Indian fairy tales, oder für Indian folklore ist somit das vorliegende Buch in keiner Weise zu betrachten und zu verwerten. Der Autor selbst erhebt ja wohl in der

That auch keinen Anspruch der Art, obwohl der Ton seines Vorworts und seiner Noten hier und da darauf hinführen möchte. Vielmehr hat er es wohl nur darauf abgesehen, ein unterhaltendes Büchlein für English children zu schreiben. Dafür spricht ja auch die Beigabe der Illustrationen, die ihrerseits zum teil ebenso bizarr und grotesk, aber zugleich ebensowenig echt Indian, sondern ein Gemisch von Indisch-Europäisch sind, wie die Erzählungen selbst.

Bei dem riesigen Reichtum der indischen Litteratur an Märchen- und Erzählungstexten jeder Art hätte der Verfasser vielleicht doch auch für den Unterhaltungszweck besser gethan, wenn er sich an ein solches Originalwerk angelehnt hätte. Aus dem grossen Kashmirschen „Meer der Erzählungsströme“ hätte er wahrlich, bei aller Rücksicht auf die „children“, doch mehr als nur eine Geschichte entlehnen können. Ein gewisser Hauch von Poesie und naiver Gläubigkeit ist über dieselben denn doch meist ganz anders ausgegossen, als ihm dies bei seiner wesentlich reflektierend verfahrenden Kombination glücken konnte. Bizarr genug, um indisch zu sein, sind die Geschichten ja allerdings, so z. B. das Märchen von den sieben Paar Augen, welche sieben Königinnen, der neuen Favoritin zu Liebe, ausgerissen werden, und dann jahrelang am Halse von deren Mutter, einer alten Hexe, als Halsband dienen, bis der junge Sohn der einen jener sieben Königinnen dem Spuk ein Ende macht und die Augen ihren früheren Eigentümerinnen zurückgiebt, wobei, da mittlerweile eines derselben abhanden gekommen ist, seine eigene Mutter einäugig bleibt, da sie ja ihn als Auge habe (S. 121). Nach S. 240 findet sich übrigens hierzu eine Parallele in einer sicilianischen Geschichte. Die Noten enthalten überhaupt manche dankenswerte Angabe. Und da sich auch das Büchlein selbst gefällig liest, und die Illustrationen Humor und Geschmack zeigen, so mag es immerhin als eine ganz dankenswerte Lektüre gelten. Nur als „source“ für Indian fairy tales möchten wir es nicht angesehen wissen.

Berlin. A. W.

Aus dem Sagenschatz der Harzlande von Friedrich Günther. Mit vielen Textbildern von G. Mittag. Hannover-Linden und Leipzig, Verlag von Manz & Lange, 1893 (1892). S. XII. 260. 8°.

Die Absicht des Verfassers dieses Buches war nicht, eine neue Sammlung aus dem Volksmund unmittelbar stammender Sagen zu geben, sondern eine Auswahl aus dem reichen, in älteren und neueren Büchern gedruckten Schatz der Sagen aus dem ganzen Harzgebiete. Er will dabei hauptsächlich der Schule dienen, indem er dem Lehrer für den Unterricht in der Heimatskunde Stoff bietet, dann aber auch ein Hausbuch liefern, in welchem die besten und schönsten Überlieferungen aus der Vorzeit in einfacher und verständlicher Sprache zu finden sein sollen. Nach diesen Gesichtspunkten ist die Auswahl getroffen, welche die Sagen in einer geographischen Anordnung bringt, die, von Goslar ausgehend, dem Oberharz zuerst folgt, dann am Südharz hingeht, über das Mannsfeldische nach dem Ostharz und seinen Vorlanden sich lenkt, und über Ilsenburg und Harzburg den Brocken zum Schluss erreicht. Zu jeder Sage ist in dem Anhang der Quellennachweis und nicht selten eine Anmerkung gegeben. Das Vorwort enthält eine Übersicht über die Litteratur der Harzsagen. Wenn das Buch auch davon absieht, für die Sagenkunde neues zu liefern, so können wir es doch als eine sorgsame

Arbeit loben, der wir wünschen, dass sie die gute Absicht des Herrn Verfassers erfülle.

Weniger Geschmack können wir den in Holzschnitt wiedergegebenen Federzeichnungen des Herrn Mittag abgewinnen. K. W.

Le Folklore du Poitou par Léon Pineau. Avec notes et index. Paris, E. Leroux. 1892. S. XI. 547. 12°.

Professor L. Pineau in Tours hat seinen Contes populaires du Poitou (Paris 1891; vgl. unsere Zeitschrift I. 454) sehr bald eine reichere Sammlung folgen lassen, die sich nicht bloss auf Sagen und Märchen beschränkt. Das gleich dem vorigen zu der Collection de Contes et Chansons populaires gehörige Buch enthält I. Contes et Légendes, II. Chansons (S. 207–456), III. Berceuses. Jeux et formulettes. Devinettes. Traditions et Coutumes. Prières populaires (Segen). Dictions sur le temps. Miettes de folklore. Die dritte Abteilung bietet Anfänge zu Sammlungen, die der Herr Herausgeber wahrscheinlich fortsetzen wird. Überall trifft der Leser auf gute Bekannte aus dem weiten Gebiete der Volksüberlieferung. Prof. Pineau hat verweisende Anmerkungen beigegeben, aber nicht in ausreichendem Masse und ohne Konsequenz. Viele Stücke sind ohne jede Note geblieben, selbst wenn sie Varianten zu den Contes populaires de Poitou waren, z. B. S. 139 du domestique qui a mangé son maitre, wo auf Le grand Louis (Contes S. 160 ff.) zu verweisen war. Auch bei den Chansons d'amour et de mariage hätte bemerkt werden sollen, dass die Motive von Nr. 27 und 33 die gleichen sind.

Ich will nur einiges anmerken. Jean sans peur (S. 128) entspricht dem Grimmschen Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen. Le conte de Lansquenet (S. 125) ist ein bekannter Landsknechtschwank; der Landsknecht ist zu einem pfiffigen Knaben Lansquenet mit Namen geworden, der mit dem kleinen Saint Jean wandert und dessen Sehnsucht nach dem Paradiese garnicht teilt, ihm auch nicht folgt, als S. Jean endlich ins Paradies geht und ihn auffordert, mitzugehen. Aber nach der Trennung geht es dem kleinen Lansquenet schlecht und er klopft nun an das Himmelsthor. S. Jean will ihn jetzt nicht einlassen; da wirft der Schlaukopf seine Mütze durch die Thürspalte, springt nach und bleibt auf seiner Mütze sitzen. So ist er im Himmel geblieben.

Les danseurs maudits, in zwei Varianten, S. 160 ff., erinnert an die aus Thüringen und Sachsen erzählte Geschichte von der Strafe solcher, die zu heiliger Zeit auf dem Kirchhofe tanzten; Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 282 (mit Anmerkung).

Bemerkenswert ist Le meneur de Loups (S. 121). Ein Fährmann muss in der Nacht einen Mann mit dreissig Wölfen übersetzen. Als Fährlohn erhält er ein Dreifrankstück, das sich aber zu Hause als ein Eichenblatt erweist In unsern deutschen Sagen vom Auszug der Zwerge oder der Überfahrt der Geister wird umgekehrt das Baumlaub zu Gold.

Unter den Liedern giebt es viel hübsche und lustige. In den Pastourellen ist der alte Charakter dieser Gattung bewahrt.

Zu den Devinettes will ich bemerken, dass die unanständige Einkleidung einer Anzahl derselben anderwärts Parallelen findet: eine bretonische enthält der erste Band der Kryptadia (bei ihnen ist auch das Lösungswort unanständig). Ältere deutsche finden sich in einer weimarischen Handschrift (daraus eine Auswahl in

Kellers Altdeutschen Erzählungen, S. 482 f., und im Weimarschen Jahrbuch von Hoffmann und Schade, V, 329—356, herausgegeben von R. Köhler, vgl. auch das Verzeichnis in Kellers Fastnachtspielen, S. 1458 ff., und in einer dem Wiener Antiquar Kuppitsch einst gehörigen Handschrift, vgl. Mone Anzeiger VIII, 318 f. Das 15. und 16. Jahrhundert erfreuten sich an solchen Dingen, und unter dem Volke lebte manches fort, vgl. nur unsere Zeitschrift III, 75 ff. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland 1, 127 ff. Am Urquell II, 15 f. III, 33.

K. Weinhold.

Contributions au Folklore de la Belgique par Alfred Harou. (Collection internationale de la Tradition. vol. IX). Paris, Emile Lechevalier. 1892. S. XII. 90. 18°.

Das neunte Bändchen der von den Herren E. Blémont und Henry Carnoy in Paris herausgegebenen Collection internationale, einer Beigabe zur Zeitschrift La Tradition, enthält Beiträge zur belgischen Volkskunde, von Herrn Alfred Harou in Namur aus gedruckten Quellen gesammelt. Das im Holzschnitt ausgeführte Bild des Verfassers ist beigegeben. Das Büchlein besteht aus neun an Umfang ungleichen Kapiteln: Wallfahrten und Prozessionen; Volksfeste, militärische Aufzüge an Heiligentagen (Marches); Feste der Vorzeit; wunderbare Fussstapfen; verborgene Schätze; die goldene Ziege (la gatte d'or); Zwerge und Elben (les nutons, sotays etc.); Burgen, Denkmäler, Ruinen, Teufelsbauten. Das flämische wie das wallonische Belgien sind vertreten. Die Sammlung kann als Ergänzung zu dem aus lebendigen Quellen geschöpften Folklore Wallon par Eug. Monseur (Bruxelles 1892) und dem Questionnaire de Folklore publié par la société du Folklore Wallon (Liège 1890/91) betrachtet werden, die wir in unserer Zeitschrift I, 454. II, 329 besprochen haben. K. W.

Weihnachtspiele, herausgegeben von August Hofer (19. Jahresbericht des niederösterreichischen Landes-Lehrerseminars in Wiener-Neustadt). Wiener-Neustadt 1892 (Verlag des Seminars). S. 54 8°.

Herr Prof. A. Hofer hatte im 17. Jahresbericht des Wiener-Neustädter Lehrerseminars eine Sammlung von Weihnachtliedern aus Niederösterreich veröffentlicht, der er nun eine Sammlung von Weihnachtspielen folgen lässt, die grösstenteils in Waidhofen a. d. Ybbs aufgezeichnet wurden. Es sind 1 Adventspiel, 16 Hirtenspiele, 2 Herbergspiele (Joseph und Marie suchen Herberge in Bethlehem) und 8 Dreikönigspiele. Der Herausgeber, dem wir für seine Gabe Dank wissen, weist selbst auf die sehr nahe Berührung der Spiele mit den Liedern hin, da manche Spiele nur Wechselgesänge sind, ja nicht einmal das, sondern nur an einige Personen verteilte, hinter einander gesungene Strophen (No. 20). Diese einfachsten religiösen Volksspiele stehen in ihrer unbeholfenen Kindlichkeit ganz nahe den ältesten weltlichen Versuchen zu dramatischer Darstellung, welche wir unter den Fastnachtspielen finden. — Seitdem ich die Aufmerksamkeit der Freunde volkstümlicher Poesie auf die Weihnachtspiele und Lieder gelenkt habe (1853), sind

vierzig Jahre verflossen und der in den verschiedensten deutschen Ländern zusammengetragene Stoff ist sehr angewachsen. Unter denen, die dazu geholfen, seien nur K. J. Schröer, August Hartmann, Wilhelm Pailler im besondern genannt. Wir begegnen, ganz wie in dem weltlichen Liederschatz, auch diesen geistlichen Volksliedern, sowie den Advent-, Christkind- und Dreikönigsspielen in den verschiedensten deutschen Landen. Sie waren unseres Volkes Gemeingut, das jetzt freilich in manchen Gegenden verworfen und vergessen ist, nicht am wenigsten durch die Schuld der Polizeigewalt, welche alte Volkssitten von gutem Inhalt und tiefinnerlicher Poesie unterdrückt hat, weil sie die gern und willig dabei gegebenen Geschenke als verbotene Bettelgaben ansieht. K. Weinhold.

Eulennamen. Ein kleiner Beitrag zur deutschen Kultur- und Sittengeschichte. Von Franz Branky. Separatabdruck aus Mitteilungen des ornithologischen Vereins in Wien „Die Schwalbe“. XVI. Jahrg. Verlag des Verfassers. (1892.) S. 35. 8°.

Die kleine Schrift, die aus einer wenig verbreiteten Zeitschrift abgedruckt ist, zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste einleitende handelt über die Eule im allgemeinen, bespricht die Übertragung des Vogelnamens auf Personen, die zur Vergleichung mit der Eule anregten, sowie die künstlerischen und gewerblichen Nachbildungen des interessanten Vogels, endlich die Eule im Aberglauben. Der zweite bringt die volkstümlichen Namen der einzelnen Eulenarten, meist aus deutschen Mundarten. Zu der Ausführung über die Nachbildungen der Eule liesse sich viel nachtragen. Ich erinnere hier nur an antike, mit Athene-Minerva zusammenhängende Nachformungen und an die kleinen Bronzeeulen der japanischen Fabriken. Die Eule auf einem aufgeschlagenen Buche sitzend, dessen Blätter die eine Kralle festhält, ist eine verbreitete moderne Darstellung. Meinem Vater stach sie ein Graveur in Leipzig 1815, als er dort studierte, in sein Petschaft. Bekannt ist die schöne Eule auf dem Buche von dem Berliner Bildhauer Schiffelmann.

K. W.

Živaja Starina, periodičeskoe izdanie otdělenija etnografii Imp. Russkago Geograf. Obščestva pod redakcieju V. J. Lamanskago. Zweiter Jahrgang, Heft 1 bis 3; 152, 168 und 170 S. gr. 8°. Petersburg 1892.

Während im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift für Volkskunde in Russland die asiatischen Völker und Länder besonders berücksichtigt worden waren, tritt im zweiten das grossrussische Volkstum und seine Erforschung in den Vordergrund. So ist die wichtigste und umfangreichste der Abhandlungen von Prof. A. J. Sobolevskij, der Begrenzung und lautlichen wie morphologischen Charakteristik russischer Mundarten auf Grund aller erreichbaren gedruckten Angaben gewidmet; dieser sehr interessante Beitrag für die Slavistik umfasst bisher (I, S. 1 bis 24) die südgrossrussischen, (II, 1—26) die nordgrossrussischen und (III, 3 bis 30) die weissrussischen Mundarten. Die eingehende Schilderung eines „Bärenwinkels“, des Bezirkes Troičina im nordrussischen Gouvernement Vologda, seiner

Einwohner, ihres Lebens, ihrer Sitten, Aberglauben und Überlieferungen, ihrer Beschäftigung, Ernährung und Gesundheit, ihres Familien- und religiösen Lebens, der Hochzeitsbräuche u. s. w. liefert A. Šustikov (II, 71—91 und III, 106—138). Aus dem übrigen Material, Abdruck von Liedern u. dgl., heben wir noch hervor den Vortrag von F. Istomin über Klagelieder nach Aufzeichnungen aus den Gouvernements Olonec und Archangelsk, Jak. Světlovs Aufsatz über den Dialekt von Kargopol (Gouvernement Olonec) mit lexikalischen Beiträgen und V. Moškovs über das sogenannte Auerspiel.

Die nichtrussischen Slaven sind vertreten, ausser in einer Sammlung bulgarischer Märchen und Lieder aus der Gegend von Prilěp, namentlich in der interessanten Korrespondenz des nachmals berühmten Slavisten Sreznevskij; sie umfasst die Reisebriefe, welche Sr. an seine Mutter gerichtet hat, als er 1839 bis 1842 im Auslande, Berlin, Breslau, Prag u. s. w. weilte und mit den Vertretern der slavischen Renaissance unter Böhmen, Lausitzer, Serben u. a. lebhafte Beziehungen unterhielt; im ungezwungensten Tone werden die persönlichen Eindrücke des angehenden Slavisten geschildert. S. Bobčev theilt aus seiner reichhaltigen Sammlung von Rechtsbräuchen unter den Bulgaren das Kapitel über Wahlbruderschaft und Wahlschwesterschaft mit, die daran sich knüpfenden Ceremonien, rechtlichen Folgen u. s. w.

Nichtslavischen Völkern sind gewidmet die Übersetzung eines ostjakischen Heldenliedes durch S. Patkanov (die Kämpfe der Helden von Emder) und die eingehende Schilderung der Hochzeitsbräuche und Lieder bei den Mordvinen durch M. E. Evsevjev, einen mordvinischen Volkslehrer, der zahlreiche Texte im Original und in der Übersetzung mitteilt.

Ausserdem enthalten die Hefte bibliographische Besprechungen (Bericht von Dr. J. Polívka über böhmische Ethnographie von 1880—1890 u a.) sowie kleine Mitteilungen aller Art. Wir wiederholen den Wunsch einer durchgehenden Numerierung der Hefte, damit das Citieren erleichtert werde. A. Brückner.

Český Lid. Sborník věnovaný studiu lidu českého v Čechách, na Morave, ve Slezsku a na Slovensku. Redaktoři Dr. L. Niederle, Dr. Č. Zíbrt. Band I (Prag 1892), Heft 3—6 (S. 221—643); Band II, Heft 1 (S. 1 bis 104).

Die junge Zeitschrift für böhmische Volkskunde entwickelt sich kräftig; bestimmt für weite Verbreitung bringt sie in jedem Hefte zahlreiche Beiträge, freilich in kleinen Dosen, um das Interesse der Leser rege zu erhalten; saubere Holzschnitte schmücken einzelne Artikel; durch Aufstellung von Fragenschemata (über Festbräuche u. dgl.) und Abdruck des eingehenden Materials wird eine rege Wechselbeziehung zwischen Redaktion und Leserkreis eingeleitet; der bibliographische Theil ist zwar in erster Reihe böhmischen Publikationen gewidmet, doch werden auch ausländische Werke und Zeitschriften berücksichtigt. Aus der Masse der Artikel heben wir hier hervor die eingehende Schilderung der Nixen, des Wassermannes nach der böhmischen Volksüberlieferung durch Jos. Košt'al; sie stimmt in allen Einzelheiten mit der deutschen überein und giebt einen interessanten Beleg ab für das Wandern des Glaubens. F. Bartoš, der unermüdliche Sammler alles Volksthümlichen in Sprache, Lied und Brauch der Mährer, liefert mehrere diesbezügliche Beiträge: über das Schrättel; über wirtschaftlichen Brauch und Glauben:

über das Wochenbett. J. Koula, J. Klvaňa, R. Tyršová, F. V. Vykoukal u. a. stellen dar die Volkstrachten, Stickmuster, Bemalung der Gerätschaften, Einrichtung und Inneres der Bauernhäuser, die Gerichte der Bauernküche u. dgl. m., namentlich bei Slovaken und Mährern. Böhmische Lieder und Tänze teilen mit Vycpálek und Hruška: Hostinský handelt über das Volkslied im allgemeinen. Zur vergleichenden Sagenkunde gehört der Aufsatz von V. Tille „Volkssagen vom Herrscher und seiner Berufung vom eisernen Tische": die Sage von Přemysl wird eingehend durch alle Wandlungen verfolgt, die sie in den verschiedenen Aufzeichnungen erfahren hat, ihre Elemente werden bestimmt, die Frage nach dem Sinn des Mythus angeregt. Wir bemerken hierzu, dass die ähnliche Sage von einem König Stephan als keine neue Version gelten darf, sondern bloss als die Přemyslsage mit anderem Namen; dann dass die Erweiterungen der späteren Überlieferung nicht als volkstümlich zu betrachten sind; endlich dass mythische Beziehungen vergebens gesucht, eine Vervollständigung aus moderner Überlieferung vergebens angestrebt wird. Sehr reichhaltig ist das Material über Volksbrauch, bisher auf die Zeit von Weihnachten bis Ostern sich erstreckend, besonders was die dramatischen Volksspiele im Fasching betrifft, das Dorotheenspiel u. a., zu denen auch noch die bis 1835 in der Gegend von Vysoké am Riesengebirge aufgeführte Komödie von der Tochter des englischen Königs Franziska und dem Sohne des Londoner Kaufmannes Hans, der sie aus der Sklaverei rettet, gezählt werden darf, die im Original mitgeteilt wird. Anderes, Angaben über Dialekte und deren Wortschatz, Beiträge zur älteren Volkskunde, z. B. das Blutzeugnis des Toten gegen die Mörder, Einsetzung von Grenzzeichen, ein handschriftliches Cancional von 1737 u. s. w. müssen wir hier übergehen. Aus dem bibliographischen Teil sei die vollständige Übersicht des böhmischen folkloristischen Materials bis 1890 von Ferd. Pátek und die Darstellung des lausitzserbischen durch A. Černy besonders genannt. Auf den archäologischen Teil der Zeitschrift, wie er in Abhandlungen und Kritiken durch Matiegka, Niederle, Čermak u. a. vertreten ist, haben wir hier nicht einzugehen.

Grössere Abhandlungen giebt die Redaktion des Český Lid in einer besonderen Bibliothek heraus (Knihovna Českého Lidu), von der bisher erschienen sind: Heft 1 Das Schrättel in der altböhmischen Volksüberlieferung, von Dr. Č. Zíbrt; Heft 2 Mährische Hochzeit, beschrieben von Fr. Bartoš, eine erschöpfende Darstellung der bezüglichen Bräuche; Heft 3 wird Beiträge zur böhmischen Volksetymologie von Jos. Černý enthalten.

Noch erwähnen wir, dass von dem Werke „Geschichte der Trachten in den böhmischen Ländern" (Dějiny kroje v zemích českých) Heft 2 und 3 erschienen sind, vgl. Zeitschrift f. Volksk. 1891, S. 457: dadurch ist der erste Teil (Geschichte der Tracht von den ältesten Zeiten bis zu den Hussitenkämpfen von Dr. Č. Zíbrt) abgeschlossen und liegt nunmehr als stattlicher Band von 457 S. Lex.-Oct. mit 235 Illustrationen vor. Die ausserordentliche Belesenheit des Verfassers, die Heranziehung aller erreichbaren Quellen, ihr sorgliches Prüfen und Sichten, das diese Arbeit wie die übrigen des unermüdlichen Verfassers auszeichnet, erheben dieselbe zur Höhe der ausländischen Publikationen der Art; andere slavische Litteraturen können eine so tief eindringende und umfassende Arbeit auf diesem Gebiete vorläufig nicht aufweisen. A. Brückner.

Wisla. Miesięcznik gieograficzno-etnograficzny 1891. 1892. (Bd. V, Heft 4, S. 731—950, und Bd. VI, Heft 1—3, S. 1—700).

Bei früherer Besprechung, Zeitschrift 1892, S. 93 f., haben wir bereits Wert und Bedeutung dieser Quartalschrift für polnische Volkskunde hervorgehoben; auf gleicher Höhe erhält sich ihre Fortsetzung, aus deren reichem Inhalte wir hier nur einiges nennen können. Das Studium von Br. Grabowski über Sagen von ehelichen Verbindungen Nächstverwandter geht von der Oedipussage aus, weist deren mythische Ausdeutung zurück und verfolgt den Stoff durch alle Litteraturen; die Fortsetzung wird Ehen zwischen Tochter und Vater und Bruder und Schwester behandeln. E. Majewski schildert in einer erschöpfenden Monographie die Rolle der Schlange in Sprache, Aberglauben und Phantasie des polnischen Volkes und fasst den Ertrag von vielen hunderten von Mitteilungen in einem übersichtlichen Resumee zusammen. J. Franko weist den Zusammenhang polnischer und russischer Volksschwänke vom Krieg der Juden, die Felder blühenden Haidekornes für Wasser halten, u. a. mit Geschichten von den sieben Schwaben, mit dem Berichte von Paulus Diaconus über die Niederlage der Heruler und dem biblischen über die Pharaos nach. Die hier begonnene ethnographische Studie über Kassuben und Kociewier von Dr. Nadmorski ist jetzt, erweitert und fortgesetzt, als besonderes Buch erschienen (Posen, 1892, S. 130); M. Töppens Aberglauben aus Masuren wird in einer Übersetzung mitgeteilt; anziehende ethnographische Bilder liefert der verdiente Archäologe Z. Glogier („Am Ufer der Biebrza" und „Ein Weichselausflug"), W. Ronisz („Dorf Dreglin im Sierpcer Kreis"), Br. Grabowski („Slovaken und Hannaken in Südmähren" nach dem Werke von J. Herben) u. a. St. Ciszewski stellt zum ersten Male auf diesem Gebiete in einem sehr eingehenden Bericht die serbokroatische Folkloristik, von Vuk bis auf unsere Tage, zusammen. Stoff zur Geschichte des Volkstheaters (Krippen- und Herodesspiele u. a.), zum Volksliede (Krakowiaken u. a.), zu Volksbräuchen (Oster- u. Erntebräuche u. a.) liefern Z. Wasilewski, S. Udziela, W. Matlakowski u. a.; über das Fortleben der Märchen von 1001 Nacht im Munde des polnischen Volkes handelt St. Ciszewski. Die stattliche Rubrik „Erforschungen" bringt Beantwortungen der von der Redaktion aufgestellten Frageschemata, die sich auf Volksmedizin, Wohnhaus, Johannisfeuer, Bilderschrift, Dialektische Eigenheiten u. s. w. erstrecken. Ausserdem reichhaltige bibliographische und kritische Übersichten.

Grössere zusammenhängende Arbeiten werden in einer besonderen „Biblioteka Wisły" veröffentlicht, von der bisher 9 Bändchen erschienen sind, darunter: das Weib im Volksliede (von K. Skrzyńska), Medizin und Heilaberglauben des polnischen Volkes (von Dr. M. Udziela); Sagen und Lieder aus den Beskiden (von R. Zawiliński), aus den Gegenden von Przasnysz (St. Chełchowski); Dorf Rudawa bei Krakau (von St. Polaczek) u. a. A. Brückner.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 25. November 1892. Herr Dr. M. Friedländer sprach über das Studentenlied mit Hinweisen auf das Volkslied, gab dessen Geschichte vom Erzpoeten an bis heute, charakterisierte die einzelnen Jahrhunderte und einzelne Lieder, hob den Beitrag von Dichtern und Musikern (meist Dilettanten) hervor, sowie die Umwandlung, bezw. das Fortleben einzelner Melodien. Treffliche Gesangsvorträge erläuterten die interessante Darstellung.

Freitag, den 17. Dezember. Herr Dr. U. Jahn erstattete Bericht über ältere Trachten, Schmucksachen, Geräte, die er auf einer durch Deutschland im Sommer und Herbst 1892 unternommenen Reise erworben hatte, indem er zugleich die schönsten Stücke der Sammlung, namentlich Kerbschnitzereien, Tier- und Menschenmasken dörflicher Faschingsumzüge u. dgl. m. ausstellte und erläuterte; an den Vortrag schloss sich eine Debatte an. — Hierauf wurde der Gesamtvorstand des Vereins von 1892 durch Akklamation für 1893 wiedergewählt; die Mitglieder desselben nahmen sämtlich die Wiederwahl an.

Freitag, den 20. Januar 1893. Herr Syndikus Minden legte sogenannte Wimpeln vor, wie sie bei der Geburt eines jüdischen Knaben für die Thorarollen gestiftet wurden, die aus dem Ende des 17. Jahrhunderts aus einer bayerischen Gemeinde stammen, wobei die Verquickung deutschen und jüdischen Volksbrauches hervorgehoben wurde. — Herr Dr. U. Jahn stellte aus und erläuterte eine stattliche Sammlung von bäuerlichen Schmucksachen (Schnallen, Ohrreifen, Hochzeitstüchern, Zopfflechten, Brautgürteln) und Kopfbedeckungen, namentlich Hauben und Hochzeitskronen, grösstenteils aus Süddeutschland, die für das Museum in der deutschen ethnographischen Ausstellung in Chikago bestimmt sind.

Nach Verlesung des Geschäftsberichtes für das verflossene Jahr durch den Vorsitzenden und der Jahresbilanz durch den Schatzmeister wurde der Ausschuss von zwölf Mitgliedern für 1893 gewählt, nämlich die Herren Friedel, Bartels, Görke, Heck, Rödiger, Möbius, Steinthal, Voss, Lazarus, U. Jahn, E. Schmidt, Arendt. Hierauf erteilte der Ausschuss von 1892 die Entlastung für 1892.

A. Brückner.

Volkstümliche Schlaglichter.

Von **Wilhelm Schwartz.**

IV. Die Weltgeschichte im Spiegel des Volkstums.

So lange eine geschichtliche Tradition sich innerhalb kleiner, ländlicher Kreise bewegt, — denn nur von dieser „volkstümlichen“ Überlieferung und Kenntnis der Geschichte soll hier die Rede sein[1]), — wird sie von einem gewissen Verständnis getragen und gewinnt an fester Gestalt. Der Mensch übersieht eben mehr die Verhältnisse. Je mehr der Horizont aber, den sie zu umfassen trachtet, sich weitet, und die Ereignisse ins Grosse spielen, desto schwankender und unbestimmter wird sie, wenn nicht Lieder zu Trägern derselben werden oder andere Momente irgendwelcher Art ihr einen Halt geben.

Die Tradition ist zumal von Haus aus „subjektiv“. Nicht wie die Dinge gewesen, sondern wie sie den Menschen erschienen, wie sie selbige in Liebe oder Hass aufgefasst, werden sie festgehalten und phantasievoll weiter ausgesponnen.

Sie knüpft sich echt menschlich weniger an Dinge und Zustände, als an „Personen“, die sie in der Richtung, in welcher sie selbige einmal gefasst hat, immer mehr zu „typischen“ Gestalten dann ausbildet. Wie Krystalle schiesst Homogenes an, das Bild vertiefend und weitend. Das gilt im guten wie im bösen, vom Helden wie vom Räuber, vom Weisen wie vom Schalk. Ebenso wie nur „Charaktere“ im Leben auf das Volk dauernd Eindruck machen, so fesseln auch nur solche in der Erzählung. Die ältesten Typen kunstartiger Darstellung auf diesem Gebiet haben deshalb etwas Dramatisches. Das gilt von der Tierfabel wie vom Epos.

Die Tradition ist also zunächst „mehr poetisch“ als historisch. Letzteres wird sie erst, wenn ein keimender Trieb nach Wahrheit Kritik anfängt zu üben und nach dem Zusammenhang der Dinge zu forschen. So lange die Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht gläubig aufgenommen sich fortpflanzt und nach dem in ihr liegenden Typus sich ausbildet, ist sie nur

1) Wie bei den früheren Artikeln reflektieren auch bei diesem besonders meine früheren kulturhistorischen Wanderungen in der Mark, überhaupt in Norddeutschland.

eine Summe von Bildern, welche das mit jedem Geschlecht sich erneuende Heimatsgefühl als ihm angehörig mit mehr oder minderer Liebe festhält.

Nicht aber bloss der subjektiv-poetisch sich so bekundende Volkscharakter verleiht den Traditionen etwas „Flüssiges“ und „Wandelbares“, sondern vor allem „der Mangel an jeder Chronologie“, die erst ein Produkt wissenschaftlicher Betrachtungen ist und das Denken innerhalb eines gewissen Zahlensystems voraussetzt. Wie aber der natürliche, fern von der Kultur und Litteratur lebende Mensch seine eigene Vergangenheit nach gewissen bedeutenderen Ereignissen gleichsam als nach „Etappen“ ordnet, „vor“ oder „nach“ denen etwas Anderes sich ereignet habe, so verwendet auch das Volk bestimmte Bezeichnungen für gewisse charakteristische Zeitabschnitte und beginnt nach ihnen zu rechnen. Aber kaum hat es den Versuch gemacht, gewisse Gruppierungen und gleichsam Grenzbestimmungen sich so herzustellen, so verschwimmt mit der Zeit wieder alles ineinander, da der Zusammenhang und jede Art von Zeitbestimmung, die begonnen hatte, allmählich wieder abbröckelt, und je länger je mehr werden einst charakteristische Bezeichnungen zu blossen Namen meist ohne besonderen Hintergrund und Unterschied.

So treten z. B. in der Mark die verschiedensten Namen für derartige historische Etappen, wie ich sie nannte, hervor. Will man z. B. irgend einen eigentümlichen Gebrauch als besonders altertümlich bezeichnen, so sagt man, meist ohne besonderen Unterschied, der stamme noch aus der alten wendischen oder katholischen Zeit. Wenn aber noch an die letztere eher ein mehr oder minder dunkles Gefühl sich knüpft, dass es sich um etwas religiös Verschiedenes dabei handle, so stellen sich zum Ausdruck „Wendenzeit“ als fast homogen die Ausdrücke „Schweden-“, „Russen-“ und „Franzosenzeit“, obgleich jeder Name an sich doch schon einem anderen Jahrhundert entstammt und an verschiedene Verhältnisse anknüpft, der erstere sich an den Schwedeneinfall unter dem Grossen Kurfürsten, der zweite an die Kämpfe Friedrichs des Grossen an der Oder im siebenjährigen Kriege und der dritte sich an die Okkupation Napoleons I. anschliesst.

Wie diese Bezeichnungen wechseln, schwanken auch die mit denselben in Verbindung tretenden Personen selbst noch in litterarischen gebildeten Kreisen. Ich habe gelegentlich schon erzählt, was mir einmal selbst mit einem, an sich sehr tüchtigen Dorfschullehrer, nicht weit von Berlin, begegnete. Sein Dorf lag ausserhalb der grossen Strasse, und so lebte er ziemlich isoliert. Nur selten gönnte er sich einen Besuch in Berlin. Da sprach er zu mir einmal nach einem solchen ganz begeistert von der Statue des Grossen Kurfürsten, was doch für ein gewaltiges Denkmal es sei, habe er jüngst wieder an sich erfahren; dabei passierte es ihm aber, dass er die am Piedestal angebrachten gefesselten Figuren, da er die in denselben liegende Symbolik nicht fasste, für alte „Wendenfürsten“ ausgab, die der

Grosse Kurfürst, wie er meinte, unterworfen. Die Geschichtszahlen waren ihm mit der Zeit abhanden gekommen und wie einem Mann aus dem Volke war ihm von der ganzen alten Kurfürstenzeit nur im Gedächtnis geblieben, dass sie der Wendenherrschaft hier ein Ende gemacht hatte, und dies übertrug er auf den Hauptrepräsentanten derselben, den Grossen Kurfürsten.

Ähnliche Verschiebungen traten mir gelegentlich ganz allgemein am Isergebirge entgegen. Dort knüpfte sich z. B. die Schwedenzeit an den dreissigjährigen Krieg, da der daselbst zum Teil noch mehr fühlbare Gegensatz zwischen evangelisch und katholisch Erinnerungen an jene Zeit mehr wach gehalten, auch der Name Wallensteins dort noch mehr lokale Beziehungen hat. Das hinderte aber nicht, dass in einem einzelnen Falle in Anknüpfung an den siebenjährigen Krieg, der auch hier spielte, der Name Friedrichs des Grossen hineingezogen wurde und dieser hier auch mit den Schweden sich herumgeschlagen haben sollte, diese oder jene Schanze noch davon angeblich herrührte. Ja auch Blücher, der Moltke des alten Fritz (!), wie Einer sich ausdrückte, wurde nach dem Bober und der Katzbach zu hineingezogen. Das Volk verbindet eben die Namen und die Dinge, die ihm im Gedächtnis geblieben, wie es ihm passt, gerade wie das Nibelungenlied auch mythische sowie historische Personen verschiedener Zeiten unter dem Einfluss der Sagenbildung, auf der es fusst, miteinander in Beziehung bringt[1]).

Diese Unbestimmtheit wird noch gemehrt durch den Umstand, dass das „Gedächtnis“ des Volkes relativ „kurz“ ist. Wie die Erinnerungen einzelner Familien ohne litterarische Aufzeichnungen meist nur auf Gross- oder Urgrossvater zurückgehen, dann alles mehr oder minder nebelhaft wird, höchstens noch einige Reminiscenzen anklingen, so auch in der Tradition eines Volkes.

Sie greift im Durchschnitt nicht über das dritte und vierte Geschlecht zurück; nur lokal erhalten sich gelegentlich länger historische Namen und brockenhafte Reminiscenzen, wenn sie in Spruch oder Lied fortleben, oder sonst irgendwelche Anlehnung finden; es ist aber eben nur zufällig.

Als ich mit Kuhn den Harz nach Sagen durchwanderte, machten wir z. B. in der Nähe von Seesen eine interessante Erfahrung dieser Hinsicht. Wir liessen uns mit Kindern, die wir im Walde trafen, in ein Gespräch ein und forschten zunächst nach Sagen und, als dies vergeblich war, nach Liedern, und da kam dann unter anderm die auch in Städten bekannte

1) Dieses Moment wird übrigens umgekehrt auch bedeutsam für jeden Versuch, aus Sagen, wenn nicht sonstiger litterarischer oder historischer Anhalt sich bietet, Zeitgruppen herauszuschälen oder hineinzutragen. Die Tradition ist hierin ebenso luftig wie in geographischen Bestimmungen und Distanzen. Ebensowenig wie das Volk bestimmt Zeitunterschiede festhält, hat es auch weitergreifende Anschauungen von der Lage der Länder. Nur gewisse Namen hält es fest und höchstens nach welcher Himmelsrichtung sie liegen, besonders ob nach Norden oder Süden.

Kinderpredigt, die da anfängt, „Meine Damen und Herrn, Äppel sind keine Bärn," u. s. w. zu Tage, in welche zu unserer Überraschung dann aber die Verse eingeschoben wurden:

Der Tilly sitzt in Seesen
Meine Mutter hat zwei Besen,
Zwei Besen hat meine Mutter u. s. w.

Das Kinderlied hatte hier einen Nachklang an die Schlacht bei Lutter am Barenberge aus dem XVII. Jahrhundert bewahrt, die Tilly von einer Höhe bei Seesen leitete. Unterstützt wurde die Reminiscenz freilich wohl noch dadurch, dass, wie wir später erfuhren, man noch einen (tischartigen) Steinblock daselbst als die Stelle zeigt, von wo Tilly aus die Schlacht überschaut und „dirigiert" haben sollte.

Eine noch grössere Überraschung der Art hatten wir einmal in der Altmark auf einem Dorfe in der Nähe von Tangermünde, als wir eines Sonntag-Nachmittags in dem Kruge daselbst singende und trinkende Bauern fanden. Mutete es schon uns altertümlich an, dass sie noch Met tranken, der damals — es war im Jahre 1842 — schon meist längst abgekommen war[1]), so wurden wir noch in anderer Weise in Verwunderung gesetzt, als bei einem Rundgesang eine Erinnerung an den luxemburgischen Markgrafen von Brandenburg, Kaiser Karl den Vierten, auftauchte, die also ans XIV. Jahrhundert anknüpft und die älteste historische Erinnerung der Art in der Mark ist, welche wir gefunden. Einer der Leute stimmte nämlich, als an ihn die Reihe kam, die Strophe an:

„Kaiser Karolus siin bestet Peerd,
dat wås ene fålige Stute,
dat eene Ooge wås nist wert,
dat annere wås reen ute,"

worauf die anderen, während er den Krug leerte, einfielen mit:

„reen ute, reen ute, reen ute" u. s. w.

bis es dann zuletzt hiess:

„nu wisch hee sik de Schnute"

(s. Märkische Sagen. Berlin 1843. S. 10).

Diese volkstümliche Reminiscenz erhält noch ein bedeutsames historisches Relief, wenn in M. Christoph Entzelts, weiland Pastors zu Osterburg, Altmärkischer Chronik von Kaiser Karl zu lesen ist: „Es zeigen auch seine vielfältigen Thaten, dass er ein kurzweiliger Herr gewesen ist, als mit dem fahlen Pferde, so aber zu lang zu erzehlen, mit der Speise, die nichts kostet und niemand schadet" u. s. w. Zur Seite steht auch hier freilich eine lokale Anknüpfung, indem man noch im Gedächtnis behalten, Kaiser Karl habe das Schloss in Tangermünde und vor allem das

1) Im Posenschen habe ich ihn in den siebziger Jahren noch gelegentlich als eine Art alter Rarität in polnischen Gutsbesitzerkreisen getrunken.

Dorf Carlbau gebaut, welches Entzelt plattdeutsch „Kalpu“ nennt und hinzusetzt, „soll heissen Caroli Gebäu“.

Derartiges tritt verschiedentlich hervor, aber es sind, wie gesagt, meist nur brockenartige Überbleibsel. Der Volkstradition fehlt eben mit dem Mangel der Zeitunterschiede meist jeder Begriff der Kontinuität. Wie Schweden-, Russen- und Franzosenzeit ineinander übergehen, der Grosse Kurfürst mit den alten Wendenfürsten in Beziehung tritt, so sieht das Volk weniger die Ereignisse aus weiter Perspektive allmählich in die Gegenwart übergehen, als gleichsam in einen Rahmen zusammengezwängt vor sich, wobei höchstens das eine mehr in den Vorder-, das andere mehr in den Hintergrund tritt. Alles dies giebt der Tradition, ehe sie in die Geschichte übergeht, etwas „Anekdotenartiges“. Die einzelnen Geschichten schweben gleichsam in der Luft und rücken so dem Leben des Volkes allmählich gewissermassen nach, indem sie mit jedem Geschlecht leicht den Träger wechseln[1]). Die Sage vom Schildhorn bei Spandau, welche litterarisch auf den letzten Wendenfürsten Pribislaw bezogen wird, der, vor Albrecht dem Bären hier flüchtig, mit seinem Pferde durch den breiten Havelsee daselbst geschwommen und sein Schild und Horn, als er glücklich hinübergekommen, als Wahrzeichen an einen Baum aufgehängt haben und Christ geworden sein soll, — diese Sage hörte ich im Laufe der Jahre in jener Gegend von den verschiedensten Personen erzählen. Neben dem letzten Wendenkönig — der an verschiedenen Stellen der Mark noch spukt, — trat die allgemeine Bezeichnung „ein Ritter“, dann der Grosse Kurfürst, dann Gustav Adolf[2]) und endlich sogar ein General Schill[3])!

In ähnlicher Weise sind Geschichten, die man litterarisch bis ins Mittelalter hinein verfolgen kann, zu verschiedenen Zeiten immer wieder auf andere Personen übertragen worden. Der alte Dessauer wird ähnlich in mancher Geschichte abgelöst von Zieten, Zieten von Blücher, Blücher vom alten Wrangel, und so geht es fort, indem teils unwillkürlich, teils um einen Hintergrund zu gewinnen, welcher Interesse erregt, der Erzähler an Näherliegendes, an bekannte, statt an allmählich fremder werdende Personen anknüpft.

Die grossen Ereignisse aber, welche das Volk weniger in ihrem Zusammenhang und allgemeiner Bedeutung, als in einzelnen Resultaten erkannte, die es eben hinnahm, wie sie kamen, schwinden im Strom des

1) Diese Erscheinung habe ich auf mythologischem Gebiet schon betont. Siehe Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum. Berlin. II. Aufl. v. J. 1862. S. 13. So tritt z. B. bei Prenden der alte Sparr aus der Zeit des Grossen Kurfürsten an die Stelle des Wilden Jägers, wirft aus der Luft eine Menschenlende herab und dergleichen mehr.

2) Wohl im Anklang daran, dass das Faktum sich nach einigen in einem Religionskrieg zugetragen haben soll und man dann an den dreissigjährigen Krieg dachte.

3) Der Name „Schildhorn“ spielt dabei offenbar mit, vielleicht auch eine Erinnerung an Schills kühnen Zug vom Jahre 1809.

Lebens, im täglichen Kampf um das Dasein immer mehr in dem Gedächtnis. Nur inwiefern sie einzelne Volkskreise besonders berührten oder Verhältnisse, namentlich Gegensätze vorhanden sind, die immer wieder darauf zurückzugreifen veranlassen, werden sie in Einzelerinnerungen noch lebendiger wach gehalten. Wo Evangelische und Katholische im Lande massenhafter zusammenstossen, weiss man noch mehr oder weniger von alten schweren Kämpfen, die erst mit der Zeit in Deutschland einen modus vivendi in dieser Hinsicht geschaffen, und erzählt noch dies oder jenes davon, was im Gedächtnis haften geblieben[1]), ebenso wie in Grenzlanden schärfer hervorgetretene nationale Gegensätze noch oft ein Substrat für das Haften von Traditionen, die dahin schlagen, bilden. Wo aber das Leben selbst keine unmittelbare Anknüpfung mehr bietet, da verfliegen mit der Zeit die Erinnerungen oder werden durch andere näherliegende verdrängt.

Die Kontinuität tritt erst voller in die Tradition ein, wenn diese litterarisch aufgezeichnet in die „Geschichte" anfängt überzugehen. Von einer wirklichen Geschichte kann aber in Wahrheit erst dann die Rede sein, wo für die Ereignisse „gleichzeitige" litterarische Zeugnisse eintreten oder wenigstens sichere Anknüpfungen nach Zeit, Ort, Personen und dergl. sich bieten. Wenn eine keimende Geschichtsschreibung bei einem Volke dabei auf die früheren Zeiten nach den sagenhaften Überlieferungen, um einen Anfang zu haben, zurückgreift und sie mit möglichster Ausscheidung alles Wunderbaren historisch gruppiert, so empfängt die Sache dadurch doch keinen historischen Wert, wenn nicht anderweitig etwa Bestätigungen einzelner Fakta hinzukommen, sondern es ist und bleibt immer nur eine nebelhafte, allmählich poetisch gestaltete Tradition, wie sie ein Volk bei seiner nationalen Entwicklung sich nach den vorhandenen heimatlichen Anklängen ausgebildet und zurechtgelegt hat, und die nur von diesem Standpunkt aus eine relative Bedeutung hat.

Recht charakteristisch tritt das bei Griechen und Römern hervor, wenn es gleich überall ähnlich gewesen. Namentlich ist die alte griechische Geschichte zunächst nur eine mit der Zeit an gewissen Etappen zurechtgerückte Märchen- und Sagenmasse. Der sagenhafte Argonautenzug, der Zug gegen Theben, vor allen der trojanische Krieg und zuletzt die schliesslich in ein System gebrachten Wanderungen, waren solche Etappen, zwischen denen sich die Genealogieen der einzelnen Stämme zurechtzogen, je nachdem dieser oder jener Held an dem einen oder anderen teilgenommen hatte. Die Geschlechtstafeln der einzelnen Stämme von der troischen Zeit aufwärts umfassen aber dabei nur meist eine kurze Spanne Zeit. Mit

1) z. B. am Isergebirge. In der Mark wird so noch in der Umgegend von Jüterbog bei der Nähe der Lutherstadt Wittenberg die Geschichte zäh festgehalten, wie ein Hake von Stülpe Tetzel einst abgeführt habe. Schwartz, Sagen und alte Geschichten der Mark Brandenburg. Berlin, Volksausgabe v. J. 1886. S. 73.

wenigen Namen stehen wir schon mit einer mythischen Abstammung vom Zeus gleichsam am Anfang aller Dinge, während die ganze Kulturentwicklung doch schon einfach uns zeitlich wie örtlich weite und ferne Perspektiven eröffnet. Es ist dort nicht anders gewesen, als z. B. bei den Angelsachsen, deren Stammgeschichte schon mit dem Urgrossvater des Hengist ihr Ende findet, indem sie denselben als Sohn des Vôden schon göttlicher Abstammung sein lässt[1]).

Ich habe schon gelegentlich, um an einer Parallele zu zeigen, was dabei herauskommen kann, wenn aus den Sagen eines Volkes, als wären es wirklich historische Erinnerungen, „eine Vorgeschichte desselben“ mechanisch konstruiert wird, in humoristischer Form ein Bild gegeben, was für eine Vorgeschichte etwa, wenn wir sonst von der Geschichte Norddeutschlands und namentlich der Mark nichts wüssten, aus den volkstümlichen Traditionen sich hier nach analogen derartigen alten Vorbildern ergeben dürfte!

„Zuerst erhielte man nämlich,“ führte ich aus[2]), „als die Religion der früheren Zeiten den Glauben an die Herrschaft eines bösen Geistes, des Teufels, dem molochartig Menschenopfer dargebracht zu sein schienen, wofür die vielen Sagen von ihm entführter oder getöteter Menschen sprächen, wie auch, wenn er sich angeblich die Seelen derselben habe verschreiben lassen, dies nur offenbar ein Nachklang daran wäre. Der Blocksberg war sicherlich nach allem eine alte Kultusstätte desselben, und zwar wurde er dort besonders zur Frühlingszeit in nächtlicher Feier bacchantisch von alten Frauen verehrt, die als Priesterinnen desselben in einer Art geheimnisvoller Zunft allerhand Zauber daneben übten, auch noch, als das Christentum hier einzog in die Lande, ihr Treiben im stillen fortsetzten, bis man sie mit Feuer und Schwert ausrottete[3]). In den alten Zeiten habe es übrigens noch gewaltige Riesen gegeben, die so gross waren, dass sie mit ausgerissenen Baumstämmen ihr Vieh hüteten, dennoch seien sie nicht ganz unkultiviert gewesen, vor allem hätten sie sich als geschickte Baumeister erwiesen, namentlich Dämme und andere Steinbauten aufgeführt, aber auch Handwerke haben sie schon getrieben. Bei Gerswalde in der Uckermark liege wenigstens ein grosser Stein, von dem erzählt werde, und dessen Eindrücke es auch noch deutlich zeigten, dass, wie die Leute behaupteten, ein Riesenschneider auf demselben gesessen, woher die vorhandenen Löcher herrührten; man sehe noch ordentlich neben der Vertiefung, wo er sass, ringsherum die kleineren Löcher, in denen sein

1) Grimm, Mythologie, 1837. Anhang. S. III.

2) Prähist. anthrop. Studien. Mythologisches und Kulturhistorisches. Berlin 1884. S. 169 ff.

3) An Hexen als alte Priesterinnen einer heidnischen Gottheit denkt zum Teil selbst noch J. Grimm, Myth.[2] 1057, vgl. Quitzmann, Die heidnische Religion der alten Baiwaren. Leipzig 1860. S. 226.

Handwerkszeug, Schere, Nadel, Fingerhut und Zwirnknäuel gelegen. — Ihre Könige haben übrigens die Riesen stets in goldenen Särgen beigesetzt, die in eisernen gestanden, und diese wieder in eichenen. Dem eindringenden Christentum haben sie sich feindlich entgegengestellt und namentlich versucht, den Bau christlicher Kirchen zu stören und sie mit gewaltigen Felsblöcken einzuwerfen gesucht, aber vergeblich. Die letzten dieses Volkes hat ein alter König, der Vater des sogen. alten Fritz — seinen Namen weiss man nicht, — dann unter seine Soldaten gesteckt (!), und so sind sie allmählich verschwunden."

„Ebenso scheint es einen anderen Menschenschlag hier gegeben zu haben von kleinerer Rasse, die in Höhlen, halb unter der Erde, gelebt und dort reiche Schätze aufgehäuft haben, aber in sittlicher Beziehung scheu und etwas verkommen, namentlich diebisch gewesen sind. Gern hätten sie den Leuten allerhand Schabernack angethan, aber es dann meist verstanden, sich der Strafe zu entziehen, so dass man geglaubt, sie besässen eine Art Zauberkappe, die sie, wenn sie selbige still überzögen, sofort unsichtbar machen könnte. Sie haben meist unter Königinnen gelebt, sind aber, als das Land mehr kultiviert worden, nach Westen ausgewandert. Namentlich scheint der oben erwähnte Fritz bei ihrer Vertreibung thätig gewesen zu sein; wenigstens heisst es, er habe sie schliesslich über das rote (!) Meer verwiesen[1])."

„Dann muss eine Art Heroenzeit hier stattgefunden haben, ein buntes Völkertreiben, indem aus dieser kriegerischen Epoche, wie die Bezeichnungen alter Burgwälle und Schanzen noch beweisen, verschiedene Namen von Völkern noch hinüberklingen, die einst hier müssen eine Rolle gespielt haben. Unter der Menge der Helden aber ragen besonders hervor der sogen. Grosse Kurfürst, der die alten Wendenfürsten hier besiegt und die Schweden, welche eingefallen, wieder aus dem Lande getrieben hat, der alte Fritz, der wie ein Harun al Raschid oft unerkannt durch das Land gewandert und nach dem Rechten gesehen, oder mit einem seiner Paladine, einem gewissen Zieten, seine Kurzweil getrieben, wobei er aber oft den kürzeren zog u. s. w."

In dieser oder ähnlicher Weise würde etwa eine Vorgeschichte der Marken aussehen, wenn sie, in Ermangelung jeder anderen Kenntnis, aus den volkstümlichen Erinnerungen in ähnlicher Weise zurecht geschnitten

---

1) In verschiedenen Gegenden sucht man noch jetzt die Zwerge oder Unterirdischen als einen alten verkommenen Volksstamm zu erklären, während man es in betreff der Riesen, in betreff derer man es früher ebenso machte, nachgerade aufgegeben hat. Die Zwerge sind aber mit den mannigfachen, sich an sie knüpfenden Sagen uralte mythische Gebilde, indem man in den Sternen solche himmlische „Kleinen" in der Urzeit dort oben zu finden wähnte, die, wenn der Himmel sich bezog, ihre Nebelkappen übergezogen hatten, in nächtlichen Gewittern schmiedeten und dergl. mehr. Siehe Urspr. der Myth. im Index unter „Zwerge". Berliner Zeitschr. f. Ethnologie u. s. w. v. J. 1892. S. 166.

würde, wie es die Griechen thaten, wenn sie nach entsprechenden Erinnerungen die Menschen erst in Höhlen wohnen liessen, dann ein Göttersproß den Ackerbau einführte, ein anderer das Pferd anzuspannen und zu zügeln lehrte, von einem dritten die Schmiedekunst den Menschen gebracht sei, wunderbare, zum Teil riesenhafte Geschlechter, halb göttlicher, aber auch halb tierischer Art, den Menschen vorangegangen seien und dergl. mehr.

Die Geschichte ist überall nämlich erst ein keimendes Produkt der Bildung, das, wie nicht oft genug betont werden kann, je näher es den volkstümlichen Anschauungen liegt, desto subjektiver ist und erst, je mehr es das Leben der Völker auf litterarische (sowie monumentale) Zeugnisse hin verfolgt, objektiver wird, zur vollen Entwicklung aber erst gelangt, wenn es auf einer mehr internationalen Basis zur Weltgeschichte wird.

Wenn ich obige Betrachtungen mehr unter dem Eindruck und den Erfahrungen geschrieben, welche ich in dem jahrelangen Verkehr mit dem norddeutschen ländlichen Volkstum gemacht, so gebe ich zum Schluss noch einige zum Teil „litterarische“ Zeugnisse für den Charakter volkstümlicher Geschichtsauffassung in dem oben ausgeführten Sinne.

Weshalb es zur Schlacht von Fehrbellin gekommen.

Die volkstümliche Version davon ist eine Erinnerung des alten Fritz aus seiner Ruppiner Zeit, welche er nach Gleim im Jahre 1779 bei einer Inspektionsreise im havelländischen Luch, in heiterer Stimmung über seine neuen Schöpfungen daselbst, bei Tafel zum Besten gegeben hat[1]).

„Von der Schlacht bei Fehrbellin, sagte der König, bin ich so orientiert, als wenn ich selbst dabei gewesen wäre. Als ich noch Kronprinz war und in Ruppin stand, da war ein alter Bürger, der Mann war schon sehr alt, der wusste die ganze Bataille zu beschreiben und kannte den Wahlplatz sehr gut. Einmal setzt' ich mich in den Wagen, nahm meinen alten Bürger mit, welcher dann mir alles zeigte, so genau, dass ich zufrieden war mit ihm. Als ich nun wieder nach Hause reiste, dachte ich: Du musst doch deinen Spass mit dem Alten haben! Da fragte ich ihn: Vater, wisst ihr denn nicht, warum die beiden Herren sich miteinander gestritten haben? „O jo, Ihro Königlichen Hoheiten, dat will ich Se wohl seggen“ — Friedrich soll den Dialekt selbst nachgeahmt haben, —. „As unse Korförste is jung gewest, hät he in Utrecht studert, und da ist de König von Schweden as Prinz oft gewest. Da hebben nu de beede Herren sick vertörnt, hebben sick in den Haaren gelegen, und dit is nu de Pike davon!“

---

1) Proehle, Feldgarben. Leipzig 1859. 401 ff.

Der alte Fritz und Zieten.

Die Zeit Friedrichs des Grossen, das war die epische Zeit des alten Preussentums und der alte Fritz und Zieten der Mittelpunkt desselben. Die alten Soldaten, die mit ihnen die Schlachten geschlagen, im Lagerleben ihnen näher getreten, — die Verhältnisse waren damals noch nicht so gross, wie in den späteren Kriegen —, das waren zumeist die Träger der Geschichten, die dann ins Volk übergingen und jene zum Mittelpunkt eines reichen Sagenkranzes machten, welcher in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nicht bloss in den alten preussischen Provinzen, sondern in ganz Norddeutschland mehr oder minder bekannt war. Es waren nicht gerade immer Geschichten kriegerischer Art, wenn sie gleich meist das Soldatenleben streiften, sondern anekdotenartige Erzählungen, wie sie früher ähnlich vom alten Dessauer umgingen, die darin gipfelten, dass der Held der Geschichte nie in Verlegenheit kam, immer schlagfertig in Wort und Handeln war und den Nagel stets auf den Kopf traf, Charakterzüge, die man dann im Heere preussische Schneidigkeit nannte, während der Fremde sie oft durch den Ausdruck Windigkeit herabzusetzen trachtete. Namentlich gipfelt der Haupttypus der Art in einer Art Wettspiel zwischen dem alten Fritz und Zieten, bei dem echt volkstümlich der Mutterwitz des einfachen Zieten meist triumphiert[1]).

Eine Geschichte für viele. Der alte Fritz neckt Zieten und will ihn bei Tisch in Verlegenheit bringen. Als die Suppe aufgetragen wird, sagt er: „Ein Hundsfott, wer seine Suppe nicht ausisst.“ Dabei hat er vor Zieten keinen Löffel hinlegen lassen, sondern nur einen Kanten Brot. Zieten nimmt den schmunzelnd und schneidet sich mit dem Messer eine Art Löffel daraus, mit dem er seine Suppe isst, als wäre alles in Ordnung. Wie er fertig ist, sieht er sich im Kreise um und sagt: „Damit wären wir nun fertig. Ein Hundsfott aber, der seinen Löffel nicht aufisst[2]).“

Eine Fülle solcher Geschichten gingen seiner Zeit im Lande um und fanden im preussischen Geist volkstümlicher Kreise sympathischen Wiederhall. Oft waren sie echt derb, wie ich deren ein paar gelegentlich in den Märkischen Forschungen vom Jahre 1863 mitgeteilt habe. Die Sage lässt den alten Fritz auch dabei gemeinsam mit Zieten durch das Land ziehen, wie im Mittelalter Christus und Petrus und überträgt dann unter anderm einen Schwank, der einst von jenen erzählt wurde, auf unsere Helden, wobei Zieten durch seine Schlauheit dann meist den Vogel abschiesst. Sie haben

1) Den Mutterwitz liebt das Volk so triumphierend darzustellen. So kommt bei den Griechen Homer auch nicht gegen einfache Fischer auf und kann ihre Rätselrede nicht lösen. Grübelnd fällt er sogar dabei über einen Stein und stürzt sich zu Tode. „Homer und der alte Fritz“, Prähistorische Studien. 141.

2) Schwartz, Sagen u. s. w. Berlin 1886. S. 37.

z. B. einmal angeblich unerkannt bei einem Bauer Herberge gefunden gegen das Versprechen, am andern Morgen dreschen zu helfen. Sie schlafen zusammen in einem Bett, Zieten lässt den König aus Respekt vorn liegen. Wie sie den andern Morgen nicht zur Arbeit erscheinen, kommt der Bauer mit einem Stock und bearbeitet den vorn liegenden König. Sie bitten noch um eine kurze Frist, da sie noch zu müde seien, und der Bauer gewährt sie ihnen auch endlich, da sie doch zu jämmerlich thaten. Wie sie sich wieder einrichten, sagt Zieten: „Nun will ich mich aber für alle Fälle vorn hinlegen,“ und der König legt sich auch hinten hin. Als sie aber wieder einschlafen und der Bauer zum zweiten Male kommt, sagt er, wie Zieten gedacht: „Nun werde ich mir aber einmal den, der dahinten liegt, langen.“ Und so ging Zieten leer aus, der alte Fritz bekam aber zweimal seine Schläge[1]).

Neben diesen mehr ländlich-bäurischen Traditionen giebt es bekanntlich noch eine grosse Fülle mehr städtischer Überlieferungen von Friedrich dem Grossen, in denen er aber mehr der Weise von Sanssouci oder der König ist, der überall nach dem Rechten sieht und Gerechtigkeit gegen alle, wes Standes sie auch sind, übt. „Dem König entging nichts“, das ist der Grundzug der durch die meisten dieser Geschichten geht, wovon ich noch aus den unteren städtischen Volksschichten ein Beispiel anführen will. Vom Prof. Preuss, dem bekannten Historiographen Friedrichs des Grossen, heisst es, er habe einmal gehört, in Potsdam lebe noch ein alter Gartenknecht aus der Zeit des Grossen Königs, der noch viel von ihm erzählen könne. Preuss habe, als er einmal in Potsdam war, die Gelegenheit benutzt, ihn aufzusuchen und knüpfte ein Gespräch mit ihm an „ob er sich noch des Königs erinnere, wie denn der Herr gewesen und dergl.“ „Ach“, sagte der Alte, „das war ein niederträchtiger Kerl (d. h. kluger und scharfer Herr), da durfte keine Aprikose, keine Pfirsich fehlen, der sah alles, dem entging nichts und dann war der Teufel los.“ Das war keine respektwidrige Äusserung, sondern gerade das Gegenteil davon, nur der

1) Die Art, wie diese Geschichte auf den alten Fritz und Zieten übertragen wird, ist an sich noch höchst interessant. Wenn sie von Christus und Petrus erzählt wird, ist sie meist nur eine Episode einer längeren, mythisch noch anklingenden Geschichte, wobei Petrus den Schaden hat, indem dieser zuerst, weil er vorn liegt, Schläge empfängt, dann „aus Vorsicht“ sich hinten hinlegt, was sich aber dann als Thorheit erweist, indem er nun wieder mit solcher bedacht wird, weil der Bauer zur Abwechslung gerade den hinten liegenden sich langt. Wenn das zu anderen analogen Geschichten von Christus und Petrus passt, auch unmöglich doch Christus Schläge erhalten konnte, so ergab sich die Wandlung der Scenerie, dass Zieten den alten Fritz „in Schlauheit“ hineinfallen lässt und dieser es ausbaden muss, sofort nach dem typisch gewordenen Verhältnis dieser beiden fast von selbst, wenn die Sage auf sie übertragen ward. Man sieht so recht deutlich an diesem Beispiel, wie die Scenerie gleichsam der traditionelle Kern der Sache ist, und sie bei Übertragungen je nach Umständen in der Ausführung und den Motiven sich wandelt. — Über die angezogenen Geschichten von Christus und Petrus s. Mannhardt, Zeitschrift f. deutsche Mythologie und Sittenkunde. I. 41. 471. II. 13. 54.

Anschauung der Verhältnisse entlehnt, in denen unser Gartenknecht sich bewegte, gerade wie jener Kärrner vom alten Fritz sagte: „Der hat eine Pitsche (Peitsche), mit der kann er fahren, wo er will.“ —

Nach der Zeit Friedrichs des Grossen ändern sich aber die Verhältnisse auch auf dem Gebiete des Volkstums. Die Litteratur überwuchert je länger je mehr die schaffende Kraft desselben und mit den Freiheitskriegen beginnt die Geschichte in den weiten Dimensionen europäischer Verwicklungen sich abzuspielen. Da machen sich überall weitere, fernliegende Perspektiven geltend, und die handelnden Personen stehen nicht mehr so unmittelbar im Volke wie früher. Gelegentlich keimen zwar noch Ansätze zu phantasievoll volkstümlicher Auffassung und Behandlung Einzelner in alter Weise, wie z. B. bei Blücher, aber sie kommen nicht mehr zur besonderen Entfaltung. Die Tradition tritt vor der Litteratur und der Schule, welche allen die Weltgeschichte wenigstens in grossen Konturen vermittelt, immer mehr zurück. Nur ab und zu klingt es noch vorübergehend von Ereignissen wie Personen in kleineren Kreisen an, aber es ist mehr eine Art Tagesgeschwätz, das der Tag verschlingt, wie er es geboren, es kommt zu keiner dauernden typischen Gestaltung im Volke.

An „die Pike von Fehrbellin“, von der Friedrich der Grosse erzählte, erinnerte mich z. B. die volkstümliche, naive Auffassung eines Reservisten der Mansteinschen Brigade, der in Schleswig-Holstein mitgewesen, von der Veranlassung des Krieges zwischen Österreich und Preussen vom Jahre 1866 und der ganzen Entwicklung desselben und weshalb speziell die Mansteinsche Brigade zunächst mehr in dem Hintergrund dabei gestanden habe. „Wie unser König und der Kaiser von Österreich zusammen gegen die Dänen fochten“, sagte er, „hatten sie verabredet, auch einmal einen Gang mit einander zu machen, um zu sehen, wer die Oberhand hätte.“ Der Kaiser von Österreich sei auch damit einverstanden gewesen, hätte aber, — und nun trat der ganze Stolz des Mansteinschen Reservisten von Schleswig-Holstein hervor, — die Bedingung gestellt, die Mansteinsche Brigade dürfte nicht dabei sein; so einen Respekt hätten die Österreicher vor ihr gehabt. Deshalb wäre sie auch in dem Kriege nicht vor den Feind gekommen, nur bei Königgrätz sei es beinahe doch notwendig geworden[1])!

Vom Prinzen Friedrich Karl fing man auch schon an sich die wunderbarsten Dinge zu erzählen, z. B. er sei vor dem Kriege von 1870/71 als Schäfer verkleidet in Frankreich gewesen. Weil er nämlich gehört, hiess es, die Franzosen hätten fast alles Land unterminiert, um die Preussen,

1) S. meine märkischen Sagen v. J. 1871. S. 124 f.

wenn sie in Frankreich einrückten, in die Luft zu sprengen, sei er, um Näheres zu erfahren, in jener Verkleidung dorthin gegangen und hätte sich überall als Schäfer angeboten. Als aber die Leute gesagt, sie brauchten keinen Schäfer, sie hielten keine Schafe, hätte er sich verwundert gestellt, dass sie so viel Weide unbenutzt liessen, und da hätte er erfahren, dass wirklich alles unterminiert sei. Nun hätte er sich genau die Stellen gemerkt, um seine Soldaten so zu führen, dass sie keinen Schaden litten, und so sei es ihm denn auch geglückt[1]).

Nun zum Schluss noch eine volkstümliche Schilderung der Schlacht bei Weissenburg wie sie die „Vossische Zeitung“ vom 14. August 1870 in einer kleinen Humoreske brachte. Sie sagt: „Ein sehr prosaisches, aber vielleicht sehr wahres Bild vom Schlachtfelde gab, wie die „Elberf. Zeitung“ erzählt, auf einem Berliner Bahnhofe bei einem der Gefangenenzüge einer der transportierenden Soldaten, ein biederer Liegnitzer. — Er klagte, — so schreibt der Korrespondent, — inmitten des Überflusses, den die Gefangenen hatten, über rasenden Durst, und ich verhalf ihm zu einem Glase Bier. Ich fragte ihn aus; er hatte bei Weissenburg gefochten. „Haben Sie viel Kanonen gesehen?“ — „Gesehen habe ich gar nichts, immer vorwärts, fünf Stunden lang.“ — „War Kavallerie dabei?“ — „Das weiss ich nicht, wir sind immer bloss vorwärts gelaufen mit gefälltem Bajonett; die Franzosen schossen so viel, dass die Luft ganz dunkel war. Ab und zu wurde kommandiert: „Halt!“ Dann schossen wir dreimal und dann liefen wir wieder vorwärts.“ — „Wie viel Patronen haben Sie verschossen?“ — „Nicht viel, 37.“ — Haben Sie Gefangene gemacht?“ — „Ich habe bloss Einen gemacht.“ — „Wie war das?“ — „Er hielt mir sein Gewehr gerade vors Gesicht und wollte losdrücken. Ich sprang zu und packte ihn an der Gurgel und sagte: „Oller Bruder, geschossen wird hier nicht mehr. Ihn behielt ich gleich, da sitzt er.“ — In der That blickte in diesem Augenblick ein freundlich grinsendes Franzosengesicht einverständnismässig herüber. Der Gefangene schien für seinen Gefangennehmer Anhänglichkeit zu haben und nickte ihm öfter zu.“

In diesem Bilde tritt so recht anschaulich hervor, wie eng der Horizont meist ist, in welchem die gewaltigsten Ereignisse dem Einzelnen sich gegenüber abspielen und dass der Mann aus dem Volke, der das Leben meist nur in der vollsten Unmittelbarkeit des Augenblicks erfasst, gleichsam seine Welt für sich hat. Erst je nach den verschiedenen Graden der Bildung und daran sich schliessender Lebenserfahrungen weitet sich der Horizont, klärt und vertieft sich das Urteil und die Auffassung der Dinge in den höheren Volksschichten und in diesen wieder je nach der Begabung des Einzelnen und seiner ethischen sowie geistigen Sonderentwicklung. Trotz der schliesslich so entstehenden unendlichen Ver-

1) Siehe die Vorrede zu meinen märkischen Sagen v. J. 1871.

schiedenheiten giebt es aber doch im Kleinen wie im Grossen massgebende Verhältnisse sowie bedeutsame Momente im Leben jedes Volkes, in denen ein einheitlicher Pulsschlag durch Alle geht. Es ist der lebendige Volksgeist, welcher der Träger der Nationalität ist.

Berlin, Januar 1893.

Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit.

Von **Heinrich Lewy.**

(Schluss.)

Tosefta Šabbat Kap. VIII.

§ 1. *Sagt jemand* יממיא וביציא, *so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi J*[e]*huda liest* יממיא ובוצציא.

§ 2. *Sagt jemand* דגן וקדרן, *so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi J*[e]*huda meint,* דגן *beziehe sich auf den im Richterbuche XVI, 23 vorkommenden Götternamen Dagon.*

§ 3. *Sagt jemand* דני דני, *so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi J*[e]*huda meint,* דן *beziehe sich auf den Götzendienst (Amos VIII, 14): „Beim Leben Deines Götzen, Dan."*

An heidnische Götternamen ist hier nicht zu denken: deren Anwendung brauchte nicht so im einzelnen verboten zu werden. Am Anfange von § 3 steht in einer Handschrift ולשמחה „und zur Freude", was offenbar Glossem ist, mich aber veranlasst, in dem bisher absonderlich (vgl. J. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. I, 414) gedeuteten דני דני (im Talmud Šabbat 67b דוני דני, wodurch für das erste Wort der Vokal o feststeht), einen griechischen Freudenruf *δονή, δονή = ἡδονή, ἡδονή* zu erkennen. Die Fälle, wo unter dem Einfluss der Tieftonigkeit der Anlaut eines Wortes verstümmelt wird, sind im Altgriechischen sehr selten (vgl. Baunack, Rh. Mus. XXXVII, 477 und Studia Nicolaitana 48 ff.), im neueren Griechisch desto häufiger, z. B. *λακάτη = ἠλακάτη, γιαλός = αἰγιαλός, πιτίμιον = ἐπιτίμιον* (vgl. Reiske zu Constant. Porphyrog. Vol. II p. 671).

In § 1 schwankt die Überlieferung — von den Bemerkungen des R. J[e]huda dürfen wir füglich absehen — zwischen יממיא וביציא, was Zuckermandel aufnimmt, und ימיא ומציא. Eine Deutung wage ich nicht.

In § 2 steht die Aussprache des ersten Wortes durch die Anlehnung an den Namen Dagon ungefähr fest. Für das zweite Wort schwankt die handschriftliche Überlieferung zwischen קרד קרדן קרדון. Auch hier will ich mich lieber aller Deutungsversuche enthalten.

Im babylonischen Talmud Šabbat 67b wird als emoritisch noch folgender Spruch angeführt: גד גדי וסינוק לא אושכי ובושכי. Die beiden letzten Worte werden allgemein als eine besondere Formel genommen. Sie sollen bedeuten „Tag und Nacht“ (vgl. J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. I, 177), ohne dass sie bisher erklärt wären. Statt אושכי findet sich auch אשכי geschrieben. Mir klingt אושכי ובושכי *'ūškī 'ūbūškī* oder *'ăškī 'ūbūškī* an *ἄσκι κατάσκι*, die ersten Worte der bekannten ephesischen Zauberformel an, von denen jenes „Finsternis“, dieses „Licht“ bedeuten soll (vgl. Hesychios, *Ἐφέσια γράμματα*): und ich stelle אושכי = *ἄσκι* zu hebräisch חָשַׁךְ *ḥāšak* „finster sein“, חוֹשֶׁךְ *ḥōšek* „Finsternis“. Der Abfall des anlautenden ח *ḥ* im Griechischen würde der Regel entsprechen; in die hebräische Formel scheinen die Worte aus der griechischen zurückgewandert zu sein, was bei diesen Dingen nicht auffallen kann[1]). Rabbi J^ehuda bezieht גד auf die in der Bibel (Jesaja LXV, 11) erwähnte Gottheit Gad: wohl wieder mit Unrecht, da in diesem Falle das Verbot selbstverständlich wäre. Man übersetzt gewöhnlich: „Komm, mein Glück, und kein Ermüden!“ Indessen halte ich es für vergebliche Mühe, eine Übersetzung zu ermitteln: Der Satz gehört zu den ihrer Natur nach dunklen Formeln, deren K. Wessely eine grosse Menge zusammengestellt hat (Ephesia grammata, Jahresber. d. Franz Joseph-Gymnasiums in Wien für 1885/86). Er muss aber jedenfalls besonders häufig angewendet worden sein.

§ 4. *Wenn jemand seinen Stock befragt und spricht: „Soll ich gehen oder nicht gehen?“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Zwar keinen Beweis, aber doch eine Erwähnung bietet Hosea IV, 12: „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stock verkündet ihm.“*

Eine hierauf bezügliche Stelle aus Maimonides Mišne Tora, Aboda zara XI, 7 ist bereits oben zu Kap. VII § 1 angeführt worden. Das Verfahren war auch den Griechen bekannt, vgl. Nikander, Theriac. 613.

---

1) Eine Deutung der *'Εφέσια γράμματα* aus den semitischen Sprachen bietet Stickel, De Ephesiis litteris, Universitätsprogramm, Jena 1860, S. 9:

חשכי כהת חשכי
האש תתרצד אמן
אמן הוא שאחי ציון

„Tenebrae pallidae sunt tenebrae meae,
ad ignem suspice fideliter,
fidus ille, qui collustrans praebet vitam.“

§ 5. *Wenn jemand „Zur Genesung!“ sagt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Elʿazar, Sohn des Ṣadoq, meint, man sage nicht „Zur Genesung!“ wegen Störung des Gesetzesstudiums im Lehrhause. Der Kreis des Rabban Gamliel sagt nicht „Zur Genesung!“ [aus Scheu vor den emoritischen Gebräuchen].*

Derartige Rufe beim Niesen gehörten der römischen wie der griechischen Sitte an. Plinius, N. H. XXVIII, 2: „Cur sternumentis salutamus? quod etiam Tiberium Caesarem, tristissimum ut constat hominum, in vehiculo exegisse tradunt. Et aliqui nomine quoque consalutare religiosius putant. Petronius, Sat. 98: Giton ter continuo ita sternutavit, ut grabatum concuteret, ad quem motum Eumolpus salvere Gitona iubet.

Ammianus, Anthol. Gr. II, 13:

Οὐ δύναται τῇ χειρὶ Πρόκλος τὴν ῥῖν' ἀπομύσσειν,
τῆς ῥινὸς γὰρ ἔχει τὴν χέρα μικροτέρην.
οὐδὲ λέγει Ζεῦ σῶσον, ἐπεὶ πταρῇ· οὐ γὰρ ἀκούει
τῆς ῥινός, πολὺ γὰρ τῆς ἀκοῆς ἀπέχει.

Auch *ζῆθι* rief man dem Niesenden zu, vgl. ebenda 11. Dieser Ruf oder auch *ἴασις* scheinen in Palästina üblich gewesen zu sein; im jerusalemischen Talmud Bʿrakot VI heisst es: „Wenn jemand während des Essens niest, darf man ihm nicht זים d. i. *ζῆθ⟨ι⟩* oder יסי d. i. *ἴασι⟨ς⟩* — die Überlieferung ist geteilt — zurufen, weil dadurch ein gefährliches Verschlucken entstehen könnte“. *ἴασις* entspricht genau dem מרפא an unserer Tosefta-Stelle. Man sieht also auch aus dem Talmud, dass dieser Ruf in jüdischen Kreisen keineswegs allgemein verpönt war, obwohl er doch eigentlich mit der Auffassung des Niesens als augurium zusammenhängt und die Einreihung unter die emoritischen Gebräuche daher ganz in der Ordnung ist. — Im babylonischen Talmud Bʿrakot 53a ist von Vermeidung einer Störung im Lehrhause die Rede, und dabei wird erwähnt, dass der Kreis des Rabban Gamliel im Lehrhause nicht מרפא rief, um nicht das Studium daselbst zu stören. Demgemäss streicht Zuckermandel in der Tosefta mit Recht die überlieferte Begründung, als ob dieser Kreis den Ruf aus Scheu vor den emoritischen Gebräuchen vermieden hätte. Noch besser wäre es aber, zumal im Anschluss an den Ausspruch des Rabbi Elʿazar, die Begründung nach jener Talmudstelle zu ändern.

Zu erwähnen bliebe noch, dass auch die Araber beim Niesen grüssen: vgl. Rückerts Hariri I, 543. Über die mit dem Niesen verbundenen Gebräuche handelt auch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) I, 97 fg.

§ 6. *Wenn jemand spricht: „Übrigens und erübrigend!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jʿhuda sagt: „Übriges und erübrigtes möge es nicht in seinem Hause geben!“*

Letzteres soll die Strafe sein. Die Redensart muss in nichtjüdischen Kreisen heimisch gewesen sein, der Ursprung ist also in einer fremden,

zunächst in der griechischen Sprache zu suchen. Den hebräischen Worten entspräche genau *λοιπὸν καὶ λελειμμένον*, und eine solche Redensart ist wohl denkbar, da *λοιπόν* (auch *τὸ λοιπόν*) von Polybius an im Sinne des lateinischen ceterum, *λέλειπται* aber für das zur Besprechung noch Übrige schon von Aischines, p. 16, 27, gebraucht wird. Von Deutschen wird oft ähnlich à propos gesagt.

§ 7. *Wenn jemand sagt: „Ich will trinken und übrig lassen!" oder „Trinket und lasset übrig!" — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 8. *Wenn jemand spricht: der Wein sei zu eurem Leben!" — so gehört das nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 9. *Es ist vorgekommen, dass Rabbi ʿAqiba, als er seines Sohnes Hochzeit feierte, bei jedem Fasse, welches er öffnete, sprach: „Wein zum Leben unserer Gelehrten und zum Leben ihrer Schüler!"*

Überliefert ist in § 7: „Ich will trinken und übrig lassen" mit der Variante „trinket und lasset übrig!" — sodann in § 8: „Trinket und lasset übrig, und der Wein u. s. w." Das Verhalten das ʿAqiba wird offenbar als Beispiel für das zuletzt Erwähnte angeführt: daher muss § 9 genau zu § 8 stimmen, was in der Überlieferung des Textes nicht der Fall ist. Dazu kommt, dass nicht erkennbar scheint, aus welchem Grunde die in § 8 angeführten Worte unbedenklich sein sollen, wenn die in § 7 als verpönt gelten. Auf den Unterschied zwischen 2. Plur. und 1. Sing. — wenn letztere in § 7 richtig sein sollte — kann es doch keinesfalls ankommen. Danach habe ich die Übersetzung gestaltet. Sie wird bestätigt durch den Wortlaut der Parallelstelle im Talmud: *„Ich will trinken und übrig lassen, ich will trinken und übrig lassen!" — das ist emoritischer Gebrauch.*

„Wein und Leben für den Mund der Gelehrten!" — das ist nicht emoritischer Gebrauch. Es hat sich zugetragen, dass R. ʿAqiba, als er seines Sohnes Hochzeit feierte, bei jedem Becher, den er brachte, sprach: „Wein und Leben für den Mund der Gelehrten! Leben und Wein für den Mund der Gelehrten und für den Mund ihrer Schüler!" Das Doppelte „Ich will trinken und übrig lassen" ist hier offenbar verderbt aus „Ich will trinken und übrig lassen," „trinket und lasset übrig!"

Die Berufung auf das Beispiel des ʿAqiba hat ihren Grund wohl darin, dass ein solcher Trinkspruch manchen als verpönt erschien, die seine Üblichkeit bei Griechen und Römern kannten. Vgl. z. B. Cassius Dio LXXII, 18: *ἐφ' ᾧ καὶ ὁ δῆμος καὶ ἡμεῖς παραχρῆμα πάντες τοῦτο δὴ ἐν τοῖς συμποσίοις εἰωθὸς λέγεσθαι ἐξεβοήσαμεν· Ζήσειας.* Ambrosius de Helia et

ieiunio 17: Bibamus inquiunt, pro salute imperatorum, et qui non biberit, sit reus in devotione. — Bibamus pro salute exercituum — pro filiorum sanitate.

Nach babyl. Pᵉsaḥim 86 b und Beṣa 25 b verlangte in jüdischen Kreisen der Anstand, den Becher nicht in einem, sondern in zwei Zügen zu leeren; drei Züge erschienen geziert. Bei den Römern kam es gerade darauf an, in einem Zuge und ohne abzusetzen den Becher so zu leeren, dass kein Tropfen zurückblieb: vgl. Plinius, N. H. XIV c. 22, besonders § 145; Ambrosius de Helia et ieiunio c. 13 und c. 17. Daher ist mir unsere Stelle noch unverständlich.

§ 10. *Wenn jemand spricht „Nicht, nicht!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Wenn auch keinen Beweis, so doch eine Erinnerung bietet Hiob XXI, 14: „Und sie sprachen zu Gott: „Weiche von uns, und deine Wege wollen wir nicht kennen“.“*

In dem Schriftverse liegt wohl hier der Nachdruck auf „Weiche von uns!“. Ich glaube eine Formel zur Abwendung ungünstiger Vorbedeutungen zu erkennen, ähnlich dem *Procul a nobis!* bei Petronius, Sat. 74.

§ 11. *Wenn jemand einen Faden um etwas Rotes knüpft, so gehört dies zwar nicht nach Meinung des R. Gamliel, wohl aber nach Meinung des R. El'azar ben Ṣadoq zu den emoritischen Gebräuchen.*

Ist mir unverständlich, zumal oben (Kap. VII § 1) der rote Faden als Schutzmittel erwähnt wurde. Der Ausdruck על גבי אדום, der sich nur übersetzen lässt „auf (um) Rotes“, ist bedenklich. Ich möchte lesen אדם statt אדום. Dann heisst es: *wer einen Faden um einen Menschen knüpft.*

Dass ein blosser Faden bannte und hegte, weist Grimm, Deutsche Rechtsalt. S. 182 f., aus Gebräuchen des Mittelalters nach. — Die Parsen, wenn sie einen Totenacker anlegten, schlugen in vier Ecken vier grosse Nägel ein und zogen eine Schnur von hundert goldenen oder baumwollenen Fäden dreimal darum. „Denn dieser Faden macht eigen und gerichtlich haftbar.“ Rochholz, Alemannisches Kinderlied S. 147.

§ 12. *Wenn jemand sagt: „Gehe nicht zwischen uns beiden hindurch, damit Du nicht unserer Freundschaft ein Ende machst“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Sagt er es aber in Rücksicht auf die Ehrerbietung (auf den Anstand), so ist es erlaubt.*

Vgl. Grimm, Aberglaube Nr. 213: „Läuft ein Hund zwischen ein paar Freunden durch, so wird die Freundschaft getrennt.“ Nr. 894: „Wenn zwei Freunde zusammengehen und ungefähr ein Stein zwischen beide fällt

oder ein Hund quer über den Weg läuft, so wird die Freundschaft bald getrennt.“

Das Hindurchgehen zwischen zwei Personen galt auch für unanständig.

§ 13. *Was ist ein* מְנַחֵשׁ *(vgl. Levit. XIX, 26)? Einer der spricht: „Mein Stock ist mir aus der Hand gefallen,“ „Mein Brot ist mir aus dem Munde gefallen,“ „N. N. hat hinter meinem Rücken gerufen,“ „Ein Rabe hat mir gerufen,“ „Ein Hund hat mich angebellt,“ „Eine Schlange ist mir zur Rechten vorbeigelaufen,“ „Ein Fuchs zur Linken,“ „Ein Hirsch ist vor mir quer über den Weg gelaufen.“ „Fange bei mir nicht an (die Steuer zu erheben), denn es ist Morgen, es ist Monatsanfang, es ist Sabbathausgang (d. h. Wochenanfang).“*

Im babylonischen Talmud Sandedrin 65b heisst es statt N. N.: *Sein Sohn hat ihm von hinten gerufen.*

Es handelt sich offenbar um ungünstige Vorzeichen. Rabe und Hund sind schon früher behandelt worden. Ich füge noch hinzu, dass ein ins Haus gelaufener fremder schwarzer Hund Unheil bedeutete nach Terenz Phormio IV, 4, 30, und ebenso der Angang eines Hundes nach Plaut. Cas. V, 4, 4; August. doctr. Christ. II, 20, 31 (Migne). — Im Talmud Pᵉsaḥim 111a heisst es: „Drei sind es, die man nicht in der Mitte gehen lassen und in deren Mitte mån nicht gehen soll: ein Hund, ein Baum, ein Weib; nach manchen auch ein Schwein, nach anderen auch eine Schlange.“ Wegen des Baumes s. ob. zu Kap. VII § 13 a. E. Über den Angang des Schweines als unheilvoll vgl. Wuttke, Der deutsche Volksabergl. [2] S. 187. — Des Fuchses Angang wird bei anderen Völkern verschieden ausgelegt (Grimm, Deutsche Myth. [3] II, 1081). Dem römischen Wanderer wurde sehr bange, wenn ihm eine Füchsin, die noch nicht lange geworfen hatte, die Strasse kreuzte. Horat. Carm. III, 27 Anf.:

Inpios parrae recinentis omen
Ducat et praegnans canis aut ab agro
Rava decurrens lupa Lanuvino
Fetaque volpes;

Rumpit et serpens iter institutum,
Si per obliquum similis sagittae
Terruit mannos:

Begegnung des Hirsches gilt auf germanischem Boden als günstig: vgl. Grimm, Abergl. Nr. 128. Im babylonischen Talmud Sănhĕdrin 66a werden diejenigen erwähnt, welche die Bewegungen des Wiesels, der Vögel und der Fische als Vorzeichen deuten. Über das Wiesel als *σύμβολον ἐνόδιον* vgl. Aristoph. Ekkl. 787; Theophr. Char. 16; Plaut. Stich. III, 2, 7; Artemidor. III, 28. Auch Suidas unter *σύμβολα·* — — — *εἰ*

γένοιτό τι σύμβολον, οὐκ ἐπετέλουν τὰ δόξαντα, „σεισμὸς εἰ γένοιτο ἢ πῦρ ἀπότροπον, ἢ διάξειεν γαλῆ“, ἤ τι τοιοῦτον. Über die Fische vgl. Plinius, N. H. XXXII, 8 und H. Stephanus, Thes. s. v. *ἰχθυόμαντις.* Über Menschenangänge spricht Lucian, Pseudologista 17.

§ 14. *Was ist ein* מְעוֹנֵן? *R. Ismael meint: wenn sich jemand mit etwas über das Auge fährt. R. ʿAqiba meint: es sind diejenigen, welche Zeiten angeben, z. B. Heute ist es gut auszugehen, Morgen ist es schön zu erwerben, Heute wird die Sonne bedeckt sein, Morgen wird Regen fallen (oder) z. B. diejenigen, welche sagen: Gewöhnlich ist in den Vorjahren der Sabbatjahre der Weizen gut, in den Schaltjahren die Hülsenfrüchte schlecht. Die Weisen meinen: es sind diejenigen, welche die Augen (durch Taschenspielerkünste) täuschen.*

In der Talmudstelle sagt R. Simon: *wenn sich jemand mit siebenerlei σπέρμα über die Augen fährt.*

Nach der Überlieferung unserer Stelle wäre es verpönt, an eine hervorragende Ertragsfähigkeit der sechsten Jahre im allgemeinen zu glauben: indessen wird doch Levit. XXV, 20 f. eine solche, mit Rücksicht auf das folgende Brachjahr, ausdrücklich verheissen. Die Talmudstelle bietet das Richtige, wenn sie von besonderem Gedeihen des Weizens spricht. Und danach ergiebt sich statt der unverständlichen oder sinnlosen Überlieferung עקודות קטנות oder עקורות קטניות להיות רעות in der Tosefta sowie statt עיקורי קטניות מהיות, der im Talmud leicht das paläographisch sehr nahe liegende wie sinngemäss genau passende עיבורים קטניות להיות רעות, wonach ich übersetzt habe.

Über Tagwählerei vgl. Sueton. Octav. 2, Plinius, N. H. XXX, 2.

§ 15. *Man darf einen Baum mit roter Farbe färben und ihn mit Steinen beladen, und es waltet dabei kein Bedenken ob hinsichtlich des Sabbathjahres (in welchem Feldarbeit verboten ist) oder hinsichtlich emoritischer Gebräuche.*

Im Talmud Šabbat 67a deutlicher: *„Einen Baum, der seine Früchte abwirft, darf man u. s. w.“* Und zwar wird dort das Beladen mit Steinen als Heilmittel bezeichnet, da es den bisher zu üppigen Baum schwäche, während die Färbung dazu dienen soll, die Aufmerksamkeit und die Fürbitte der Vorübergehenden zu erwecken. Ich vermute, dass ursprünglich die rote Farbe ein Schutzzauber sein sollte. Vgl. Epiphanios Adv. haeres. Lib. I tom. I haeres. 18 (Patrol. Gr. ed. Migne XLI, 260): *Ἐν γὰρ τῷ καιρῷ, ὅτε τὸ Πάσχα ἐγένετο ἐκεῖσε, ἀρχὴ δὲ αὕτη γίνεται τοῦ ἔαρος, ὅτε ἡ πρώτη ἰσημερία, ἐκ μίλτεως λαμβάνουσι πάντες Αἰγύπτιοι κατὰ ἀγνωσίαν, καὶ χρίουσι μὲν τὰ πρόβατα, χρίουσι δὲ καὶ τὰ δένδρα, τὰς συκᾶς, καὶ τὰ ἄλλα, φημίζοντες καὶ λέγοντες, ὅτι φησί· τὸ πῦρ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ κατέφλεξέ ποτε τὴν*

οἰκουμένην. Τὸ δὲ σχῆμα τοῦ αἵματος τὸ πυρωπὸν ἀλεξητήριόν ἐστι τῆς τοσαύτης πληγῆς καὶ τοιαύτης.

Ich möchte die Anwendung der roten Farbe als Abwehrmittel überhaupt darauf zurückführen, dass Rot als die Farbe der feindlichen dämonischen Macht gedacht wurde. Rot war in Ägypten die Farbe des Set-Typhon. Rot galt in Ägypten oft geradezu als Synonym von Schlecht und Böse. Vgl. Wiedemann, Herodots zweites Buch S. 214 „Similia similibus curantur". Die jüdischen Gesetzeslehrer glaubten an die Wirkung und legten sich die Sache in ihrer Weise zurecht.

Die rote Farbe wird סקרא genannt, welches Wort Wiesner, Scholien zum Talmud II, 146 mit Syricum (Plinius, N. H. XXXIII, 40) gleichsetzt. Ritter, Erdkunde XI, 533 und 543 erwähnt, dass Stamm und Wurzeln der Fruchtbäume im Morgenlande zuweilen mit Steinen umhäuft werden, um sie gegen heftige Winde oder auch gegen die Sonnenhitze zu schützen. Wiesner a. a. O. bemerkt, beim Abfallen der unreifen Früchte trage der Wind doch meist die Schuld. — Allein auf dieses Verfahren passt der Ausdruck „beladen" nicht. Auch läge dieser Grund für das Verfahren so nahe, dass die Rabbinen dann auf den ihrigen nicht hätten verfallen können.

§ 16. *Man darf Wein und Öl vor Braut und Bräutigam in Rinnen laufen lassen, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

§ 17. *Es hat sich zugetragen, dass Jehuda und Hillel, die Söhne des R. Gamliel, nach Kabul kamen, und da liessen die Bewohner dieser Stadt Wein und Öl vor ihnen in Rinnen laufen.*

Eine Stadt Kabul gab es, ausser der indischen, im Stamme Ašer (vgl. Josua XIX, 27). Auch ein Distrikt von zwanzig Städten in Galiläa hiess Kabul (vgl. 1. Kön. IX, 13).

§ 18. *Man darf verbrennen bei (dem Tode von) Königen, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen; denn es heisst Jeremia XXXIV, 5: „In Frieden wirst du sterben, und gleich den Verbrennungen deiner Väter, der Könige, wird man dich verbrennen. Wie bei Königen, so darf man auch bei Fürsten verbrennen, aber nicht bei Bürgern. Was verbrennt man bei jenem? Sein Bett und alle seine Gebrauchsgegenstände. Als R. Gamliel, der Alte, starb, geschah es, dass der Proselyt Aquila bei ihm Gegenstände im Werte von mehr als 70 Minen verbrannte.*

Bei Homer ist mehrfach davon die Rede, wie zu einem vollständigen Begräbnis das Verbrennen der Habe des Toten gehöre: E. Rohde, Psyche Seite 23.

§ 19. *Man darf beim Sterben der Könige den Pferden die Sehnen der Hinterfüsse zerschneiden, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen.*

Durch dieses νευροκοπεῖν bricht das Pferd zusammen und wird völlig unbrauchbar. Vgl. Josua XI, 6. 9; 2. Samuel VIII, 4; 1. Chron. XVIII, 4.

§ 20 behandelt, mit Bezug auf die jüdischen Speisegesetze, das Verbot des Genusses von Tieren bei gewissen Verletzungen dieser Art.

§ 21. *Man darf einen erschrecken, der Krämpfe oder Zittern der Glieder hat, und das gehört nicht zu den emoritischen Gebräuchen. Hat sich ein Knochen in jemandes Kehle festgesetzt, so darf man ihm einen Knochen von derselben Art auf den Kopf legen.*

An das erstere Heilmittel glaubt das Volk noch heute. Letzteres kennt auch Plinius, N. H. XXVIII, 12: „Si quid e pisce haeserit faucibus, in aquam demissis frigidam pedibus cadere; si vero ex ossibus haeserit faucibus, impositis capite ex eodem vase ossiculis. Si panis haereat, ex eodem in utramque aurem addito pane.“ Im Talmud wird dazu noch ein Heilspruch gelehrt, zugleich ein anderer für den Fall des Verschluckens einer Fischgräte.

§ 22. *Folgendes ist erlaubt. Hat man eine Arbeit begonnen, so spende man Gott Lob und Preis; bei einem Fasse und bei einem Teige bete man, dass Segen und nicht Fluch hineinkomme.*

Dies steht wohl im Gegensatz zu dem oben Kap. VII § 3 Verpönten.

§ 23. *Man darf einen Spruch flüstern wegen des (bösen) Blickes und wegen der Schlange und wegen des Skorpions, und man darf (zur Heilung) mit etwas über das Auge fahren am Sabbat; R. Simon, Sohn des Gamliel, meint, nur mit einem Gegenstande, den man am Sabbat nehmen darf. Man darf nicht flüstern mit einem Worte der Šedim. R. Jose meint, auch an einem Werktage darf man nicht mit einem Worte der Šedim flüstern.*

Statt „wegen des (bösen) Blickes“ könnte man auch übersetzen „wegen des (kranken) Auges“: ich habe ersteres vorgezogen, weil ich auch bei Schlange und Skorpion nicht an Heilung einer Wunde, sondern an ein bannendes Fernhalten des Tieres denke, vgl. Jeremia VIII, 17: „denn siehe, ich lasse gegen euch Schlangen und Ottern los, für die es kein Flüstern (d. h. keine Beschwörung) giebt, und sie werden euch beissen, spricht Gott.“ Alle solche Heil- und Zaubersprüche wurden also im Flüsterton angewendet.

Šedim (Sing. *Šēd*) sind Dämonen. Sie haben Hahnenfüsse: babylon. B^erakot 6a, Giṭṭin 68b. Schwartz, Ursprung der Mythol. S. 218, vergleicht die gansfüssige Berchta[1]). Mündel, Die Vogesen[6] S. 442 erwähnt Zwerge mit Gänsefüssen, die sich abdrücken, wenn man über Nacht Asche streut — ganz wie an der erstgenannten Talmudstelle. Vgl. auch Tylor, Anfänge der Kultur (deutsch) II, 199.

In der Mischna Sanhedrin XI, 1 wird das Flüstern zu Heilzwecken allgemein verpönt. Nach der babylonischen G^emara dazu 101a soll dieses Verbot nur gelten, wenn man vor dem Flüstern ausspuckt; aus der jerusalemischen Gemara Sanhedrin X aber geht hervor, dass nach dem Sprechen ausgespuckt wurde: und dies erfahren wir auch anderweitig, z. B. Theokr. VII, 126:

γραία τε παρείη,
ἅτις ἐπιφθύσδοισα τὰ μὴ καλὰ νόσφιν ἐρύκοι,

wozu der Scholiast bemerkt: *εἰώθασι δὲ αἱ γραῖαι ὅταν ἐπᾴδωσιν ἐπιπτύειν.* Tibull. I, 2, 54: ter cane, ter dictis despue carminibus. Plinius, N. H. XXVIII, 4, 7: terna despuere praedicatione in omni medicina mos est atque ita effectus adiuvare. Vgl. Jahn a. a. O. 84 ff. — Nach Š^ebu'ot 15b wäre das Ausspucken beim Flüstern (von Bibelversen) verboten, weil es eine Verletzung der Ehrerbietung gegen den (in den Versen vorkommenden) Gottesnamen darstelle.

Der Schluss von § 23 und § 24 handelt von dem Charakter der Sodomiten und der Emoriten.

§ 25. ***Rabbi Simon, Sohn des Gamliel (im II. Jahrhundert) sagte: man findet unter allen Völkern kein nachgiebigeres als die Emoriten; denn wir finden, dass sie an Gott glaubten und nach Afrika auswanderten und Gott ihnen ein Land gab, so schön wie das ihrige, und das Land Israels nach ihnen benannt wird.***

Im jerusalemischen Talmud Š^ebi'it VI, 1 heisst es: „R. Samuel Sohn des Naḥman (im 3. Jahrhundert) sagte: — — — Der Stamm Girgaschi verliess das Land und wandte sich nach Afrika.“ Hier erscheint also eine andere der sieben kanaanitischen Völkerschaften, und zwar diejenige, deren Nichterwähnung Josua IX, 1 und XII, 8 auffällt. Vgl. Prokopios, Vandalenkrieg II, 10: *Ἐπειδὴ Ἑβραῖοι ἐξ Αἰγύπτου ἀνεχώρησαν καὶ ἄγχι τῶν Παλαιστίνης ὁρίων ἐγένοντο, Μωσῆς μὲν σοφὸς ἀνήρ, ὃς αὐτὸς τῆς ὁδοῦ ἡγήσατο, θνήσκει, διαδέχεται δὲ τὴν ἡγεμονίαν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ παῖς, ὃς ἔς τε τὴν Παλαιστίνην τὸν λεὼν τοῦτον εἰσήγαγε καὶ ἀρετὴν ἐν τῷ πολέμῳ κρείσσω ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν ἐπιδειξάμενος τὴν χώραν ἔσχε. καὶ τὰ ἔθνη ἅπαντα καταστρεψάμενος τὰς*

1) Nach O. Keller, Tiere d. klass. Altert. S. 459 A. 94 ist der grosse Fuss der Berchta-Freyja Attribut der Spinnerei, weil der Fuss vom fleissigen Treten des Spinnrades gross wird.

πόλεις εὐπετῶς παρεστήσατο, ἀνίκητός τε παντάπασιν ἔδοξεν εἶναι. τότε δὲ ἡ ἐπιθαλασσία χώρα ἐκ Σιδῶνος μέχρι τῶν Αἰγύπτου ὁρίων Φοινίκη ξύμπασα ὠνομάζετο. βασιλεὺς δὲ εἷς τὸ παλαιὸν ἐφειστήκει, ὥσπερ ἅπασιν ὡμολόγηται, οἳ Φοινίκων τὰ ἀρχαιότατα ἀνεγράψαντο. ἐνταῦθα ᾤκηντο ἔθνη πολυανθρωπότατα, Γεργεσαῖοί τε καὶ Ἰεβουσαῖοι καὶ ἄλλα ἄττα ὀνόματα ἔχοντα, οἷς δὴ αὐτὰ ἡ τῶν Ἑβραίων ἱστορία καλεῖ. οὗτος ὁ λαὸς ἐπεὶ ἄμαχόν τι χρῆμα τὸν ἐπηλύτην στρατηγὸν εἶδον, ἐξ ἠθῶν τῶν πατρίων ἐξαναστάντες ἐπ' Αἰγύπτου ὁμόρου οὔσης ἐχώρησαν. ἔνθα χῶρον οὐδένα σφίσιν ἱκανὸν ἐνοικήσασθαι εὑρόντες, ἐπεὶ ἐν Αἰγύπτῳ πολυανθρωπία ἐκ παλαιοῦ ἦν, ἐς Λιβύην ἐστάλησαν. πόλεις τε οἰκίσαντες πολλὰς ξύμπασαν Λιβύην μέχρι στηλῶν τῶν Ἡρακλέους ἔσχον, ἐνταῦθά τε καὶ ἐς ἐμὲ τῇ Φοινίκων φωνῇ χρώμενοι ᾤκηνται. ἐδείμαντο δὲ καὶ φρούριον ἐν Νουμιδίᾳ πόλει, οὗ νῦν πόλις Τίγισίς ἐστί τε καὶ ὀνομάζεται. ἔνθα στῆλαι δύο ἐκ λίθων λευκῶν πεποιημέναι ἄγχι κρήνης εἰσὶ τῆς μεγάλης, γράμματα Φοινικικὰ ἐγκεκολαμμένα ἔχουσαι τῇ Φοινίκων γλώσσῃ λέγοντα ὧδε· Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φεύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ υἱοῦ Ναυῆ. Dieser Wortlaut der Inschrift, welchem man deutlich die Übersetzung aus einer semitischen Sprache anmerkt (hebräisch: נִסִים אֲנַחְנוּ מִפְּנֵי יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן הַבָּזָז), ist offenbar genauer als derjenige in der Überlieferung des Suidas, *Χαναάν· ὄνομα κύριον. καὶ ἐξ αὐτοῦ Χαναναῖοι.*

Ὅτι Μωυσῆς τεσσαράκοντα ἔτη συμφιλοσοφήσας τῷ λαῷ τελευτᾷ, διάδοχον καταλιπὼν Ἰησοῦν τὸν τοῦ Ναυῆ· ὅστις κατῴκισε τὸν Ἰσραὴλ ἐν τῇ γῇ, ἣ ἐπηγγείλατο Κύριος τῷ Ἀβραάμ· ἔστι δὲ ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου κυκλουμένη διὰ θαλάσσης καὶ ξηρᾶς· ἐκβαλὼν πάντας τοὺς βασιλεῖς καὶ δυνάστας τῶν ἐθνῶν· οἵτινες ὑπ' αὐτοῦ διωκόμενοι διὰ τῆς παραλίου Αἰγύπτου τε καὶ Λιβύης κατέφυγον εἰς τὴν τῶν Ἄφρων χώραν, τῶν Αἰγυπτίων μὴ προσδεξαμένων αὐτοὺς διὰ τὴν μνήμην τὴν προτέραν, ἣν ἔπαθον δι' αὐτοὺς ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ καταποντισθέντες θαλάσσῃ· καὶ προσφυγόντες τοῖς Ἄφροις τὴν ἔρημον αὐτῶν ᾤκησαν χώραν, ἀναδεξάμενοι τὸ σχῆμα καὶ τὰ ἤθη, καὶ ἐν πλαξὶ λιθίναις ἀναγραψάμενοι τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἀπὸ τῆς Χαναναίων γῆς ᾤκησαν τὴν Ἀφρικήν. καὶ εἰσι μέχρι νῦν αἱ τοιαῦται πλάκες ἐν τῇ Νουμιδίᾳ, περιέχουσαι οὕτως· Ἡμεῖς ἐσμεν Χαναναῖοι, οὓς ἐδίωξεν Ἰησοῦς ὁ λῃστής. Καὶ θηλυκὸν Χαναναία. Καὶ Χαναντῖις γῆ.

W. Bacher, The supposed inscription upon „Joshua the robber" (Jevish Quarterly Review III, 354 ff.) führt, auf Talmudstellen gestützt, aus, wie nach der Zeit des Josephus — der selbst noch sagen konnte (c. Apion. I, 12, 4): *Οὐ μὴν οὐδὲ πρὸς λῃστείας ὥσπερ ἄλλοι τινες, ἢ τὸ πλέον ἔχειν ἀξιοῦν πολεμοῦντες ἐτράπησαν ἡμῶν οἱ πατέρες, καίτοι πολλὰς τῆς χώρας ἐχούσης μυριάδας ἀνδρῶν οὐκ ἀτόλμων* — die Juden von ihren Feinden *λῃσταί*, ein Räubervolk, genannt worden sein müssen mit Bezug auf ihre Eroberung von Palästina, und wie die Kunde von jener angeblichen Inschrift bei Prokop erklärlich sei, dessen Vaterstadt Cäsarea im Talmud als besonders judenfeindlich erscheine.

Allein ich kann in der Inschrift, von welcher Prokop berichtet, nichts Judenfeindliches finden: das Zeitwort בָּזַז, dessen Participum בֹּזֵז auch nach Bacher griechischem λῃστής entspricht, wird selbst in der Erzählung des Mose Deuteron. II, 35 und III, 7 mit Bezug auf das Plündern der Israeliten in ihren Kriegen gebraucht. Ich sehe weiterhin keinen Grund zu bezweifeln, dass die Inschrift vorhanden war: selbstverständlich würde ihr Vorhandensein noch lange nicht beweisen, dass die Ansiedelungen der Phönikier in Nordafrika wirklich mit der Eroberung Palästinas durch Josua zusammenhängen, wie Prokop und schon viel früher jüdische Gesetzeslehrer glaubten.

Ich verweise auch auf Eusebios Chronic. Graec. p. 11: *οὗτοι ἔφυγον ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ κατῴκησαν Τρίπολιν τῆς Ἀφρικῆς.* — Chron. Pasch. t. II ed. Bonn. p. 102 (die griechische Urschrift dazu ist 234 v. Chr. verfasst): „harum (sc. insularum Balearium) inhabitatores fuerunt Cananaei fugientes a facie Jesu filii Nave". Nach Movers, Die Phönikier II, 2 S. 427 fgg. unterliegt es keinem Zweifel, dass die jüdische Apokryphik die anderweitige Kunde von der Auswanderung der Kanaaniter nach Afrika zur Unterlage ihrer Dichtungen genommen hat. Die Inschrift hält er für unecht, meint aber, es müsse zwischen der Eroberung Kanaans und der Vertreibung der alten Kanaaniter einerseits und der Übersiedelung phönikischer Landbauer, der sogenannten Libyphöniker, andererseits notwendig ein Zusammenhang stattfinden. — Vgl. auch Schröder, Die phön. Spr. Seite 3.

Zum Schlusse füge ich noch einige andere Sätze über „emoritische Gebräuche" an. In der (etwa 200 n. Chr. niedergeschriebenen) Mišna heisst es Šabbat VI, 10:

Man darf (am Sabbat) ausgehen mit einem Heuschreckenei und mit einem Fuchszahn und mit einem Kreuzesnagel: so lehrt Rabbi Meïr. Die (meisten) Weisen aber verbieten dies auch an Werktagen als emoritische Gebräuche.

Nach der Gᵉmara dazu 67a wurde das Heuschreckenei bei Ohrenschmerzen ins Ohr gehängt. Der Zahn eines lebenden Fuchses galt als Mittel gegen Schlafsucht, der eines toten Fuchses gegen Schlaflosigkeit. Der Kreuzesnagel sollte gegen זירפא (Entzündung? Geschwulst?) helfen[1]).

---

1) Ähnlicher Aberglaube auch sonst, z. B. Plinius, Nat. Hist. XXVIII, 11: „Beim viertägigen Fieber binden sie ein Stück eines Nagels von einem Kreuze, in Wolle gewickelt, oder auch ein Seil davon um den Hals, und ist der Kranke geheilt, so verstecken sie das angehängte in einer Höhle, wohin die Sonnenstrahlen nie dringen". — Vgl. Otto Jahn a. a. O. 107. — Palladius de re rustica 24: um die Tauben an den Schlag zu fesseln und zu verhindern, dass sie nach einer anderen Wohnung übersiedeln, soll man an allen Zugängen zum Taubenhause ein Stück vom Stricke eines erdrosselten Menschen aufhängen.

Abbajji und Raba lehrten: *Wo es sich um Heilung handelt, giebt es kein Verbot wegen emoritischer Gebräuche.*

Im Folgenden finden sich die oben an verschiedenen Stellen beigebrachten Parallelen aus der Tosefta. In dieser fehlt der Satz (Šabbat 67b):

Wenn sich der Mann mit dem Namen der Frau und die Frau mit dem Namen des Mannes nennt, so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen.

Nach dem Erklärer S'lomo Jisḥaqi (Raschi) geschah dies in der Nacht aus Aberglauben.

In der Mišna Ḥullin IV, 7 heisst es: *Wenn ein erstgebärendes Tier zu früh gebiert, so darf man die Frucht den Hunden vorwerfen; ist aber das Tier geweiht, so muss sie vergraben werden. Indessen darf man sie nicht an einem Kreuzwege vergraben, ebensowenig wie man sie an einem Baume aufhängen darf, weil dies emoritische Gebräuche sind.*

Nach dem Erklärer Raschi hätten die Zauberer eine Frühgeburt an einem Kreuzwege vergraben, um der Wiederholung eines solchen Vorkommnisses vorzubeugen.

Allerlei Aberglauben, der unter Juden in Babylonien zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. herrschte, lernen wir kennen durch eine Äusserung des 338 gestorbenen Abbajji im babylonischen Talmud Ḥullin 105b.

(I.) *Abbajji sagte: Früher glaubte ich, man vermeide es nur aus Sauberkeit, bei der Händewaschung nach der Mahlzeit das Wasser unmittelbar auf die Erde zu giessen; später wurde ich belehrt, dass es geschieht, weil sonst ein böser Geist dort seine Ruhestätte finde.*

(II.) *Früher glaubte ich, man vermeide es deshalb, etwas vom Tische zu nehmen, während jemand den Becher zum Trinken hält, weil dadurch möglicherweise ein Unfall während der Mahlzeit geschehen könnte; später wurde ich belehrt, dass es gefährlich ist, weil man von dem betäubenden Geiste befallen werden könnte. Dies gilt jedoch nur, wenn man einen Gegenstand nimmt und dann nicht wieder zurücklegt; wenn man ihn selber nimmt und dann wieder zurücklegt, so ist es unbedenklich. Das Bedenken besteht auch nur, wenn man ihn weiter als vier Ellen vom Tische entfernt; ferner nur, wenn der Gegenstand bei der Mahlzeit gebraucht wird. Mar bar Rab Aše liess sogar den Gewürzmörser und -Stössel, als bei Tische benutzbar, nicht wegnehmen.*

(III.) *Früher glaubte ich den Grund dafür, dass man die (zu Boden gefallenen) Speisebrocken zusammenfegt, in Reinlichkeitsrücksichten zu erkennen; später aber wurde ich belehrt, dass sie sonst schädlich würden, indem sie Armut herbeiführten. Der Engel der Armut stellte jemandem nach, konnte seiner aber nicht habhaft werden, da der Mann sorgsam auf die Speisebrocken achtete. Eines Tages hielt er sein Mahl auf dem Rasen; da dachte jener: „Jetzt kommt er gewiss in meine Gewalt“. Aber nach beendeter Mahlzeit nahm der Mann*

eine Schaufel, entwurzelte das Gras und warf es in den Fluss. Da hörte er sagen: „O weh, er hat mich aus seinem Hause geworfen!“

(IV.) *Früher glaubte ich, man vermeide es, den Schaum zu trinken, weil es unappetitlich ist; später wurde ich belehrt, dass es schädlich ist, weil man nämlich den Schnupfen davon bekommt. Trinken des Schaumes erzeugt Schnupfen, Blasen in den Schaum erzeugt Kopfweh, Wegstossen des Schaumes erzeugt Armut. Wie schützt man sich davor? Man lässt den Schaum zergehen Stammt der Schnupfen von Wein, so trinke man Bier; wenn von Bier, dann Wasser; wenn von Wasser, so giebt es kein Heilmittel. Da passt das Sprichwort: „Dem Armen läuft die Armut nach“.*

(V.) *Früher glaubte ich, man vermeide es deshalb, ein Stück Grünzeug aus dem Gebunde, sowie es der Gärtner gebunden hat, heraus zu essen, weil das nach Gefrässigkeit aussähe; später wurde ich belehrt, der Grund sei, dass es möglicherweise mit Zauberei gebunden ist. — Rab Hisda und Rabba bar Huna fuhren zu Schiffe. Da sprach eine „Matrone“ (d. h. eine griechische oder römische Frau von Stande) zu ihnen: „Ich will mich zu euch setzen“. Sie gestatteten es ihr aber nicht. Da sprach sie ein Wort und bannte dadurch das Schiff. Darauf sprachen sie ebenfalls ein Wort und lösten es dadurch. Da sagte sie zu ihnen: „Was will ich mit euch machen, die ihr euch nicht mit einer Scherbe (im Abtritt) reinigt und auf euern Kleidern kein Ungeziefer tötet und nicht aus einem Gebund, wie es vom Gärtner gebunden ist, Grünzeug esst!“*

(VI.) *Früher glaubte ich, man vermeide es nur aus Sauberkeitsrücksichten, auf den Tisch gefallenes Kraut zu essen; später wurde ich belehrt, dass man es vermeide, um nicht üblen Geruch aus dem Munde zu bekommen.*

(VII.) *Früher glaubte ich, man vermeide es, sich unter eine Dachrinne zu setzen, wegen des Abflusswassers; später wurde ich belehrt, dass Dämonen sich dort aufhalten. — Lastträger, die ein Fass Wein trugen, wollten sich ausruhen und stellten das Fass unter eine Rinne — da barst es. Sie kamen zu Mar bar Rab Aše, der einen Kasten nahm und den Dämon bannte. Dieser antwortete auf die Frage, weshalb er so gethan hätte: „Was sollte ich machen, wenn sie mir das Fass auf mein Ohr setzten?“ — — — — —*

(VIII.) *Früher glaubte ich, man giesse deshalb aus dem Kruge, aus dem man trinken will, zuerst ein wenig Wasser oben ab, weil oft Spänchen obenauf schwimmen; später wurde ich belehrt, es geschehe wegen des bösen Wassers. —*

D. Joël, Der Aberglaube und d. Stellung d. Judentums zu demselben S. 70 hebt die Geneigtheit des Abbajji hervor, „mysteriöse Gründe selbst da zu acceptieren, wo ihm die natürlichen nicht entgangen waren“.

Mülhausen im Elsass.

Aus dem mittelschlesischen Dorfleben.

Von **August Baumgart.**

[Im Jahre 1860 gab mir mein Schul- und Universitätsfreund der Pastor A. Baumgart zu Fürstenau, Kr. Neumarkt in Schlesien, Aufzeichnungen, die er auf meinen Wunsch über das bäuerliche Leben in seiner Gegend gemacht hatte. Er war ein geborner Fürstenauer, Sohn des dortigen evangelischen Pfarrers, und war seinem Vater in dem Pfarramt nachgefolgt, das er über ein Vierteljahrhundert bis zu seinem Tode (den 21. Mai 1882) verwaltet hat. Er kannte daher die Leute an der mittleren Weistritz und im Zobtener Halt sehr genau. Ich teile hier den Abschnitt aus seiner Handschrift mit, der sich auf festliche Zeiten des Bauernlebens bezieht. Jeder Leser wird erkennen, wie mit einer gewissen Wohlhabenheit und durch die allgemeinen Veränderungen in den öffentlichen Zuständen die Auflösung alter dörflicher Zustände entstanden ist. Städtisches hat sich in das Bäuerliche gemischt. Mit Breslau haben die Dörfer jener Gegend, die durch die Breslau-Freiburger Eisenbahn durchschnitten wird, täglich fünfmal Verbindung; und ihre wohlhabenderen Insassen bringen gar vieles aus der grossen Stadt auf ihr Dorf. Das Jahr 1848 hat in Schlesien, wie in andern Ländern, einen grossen Einschnitt in Sitten, Gebräuchen und Tracht gemacht; von da ab ist die Kleidung des schlesischen Landvolkes, wie sie aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert herübergekommen war, modern städtisch geworden. Baumgart schrieb 1860 darüber: „Der Bauernstand ist durch seine Kleidung etwa nur noch während der Feldarbeit und unter den Schulkindern kenntlich. Im übrigen hat man das noch vor 10—15 Jahren übliche Kostüm fast ganz ausgezogen: Die langen dunkelblauen Tuchröcke, die hohen Stiefeln und die Lederhosen der Männer; die roten grünbesetzten Friesröcke und schwarzmanchesternen Mieder und die Strohhauben der jüngeren Frauen und der Mädchen. Die grossen weissen ausgenähten Schürzen und die entsprechenden weissen Brusttücher der Bauerfrauen sind höchstens noch ein bespöttelter Schmuck armer Tagelöhnerinnen. Die schönen Goldkappen von gediegenem Brokat, welche die Frauen an den wichtigsten Festen der Kirche schmückten, sind längst zu den Trödlern gewandert und die einst allgemeinen Schnurrgucken (runde Hauben von buntem Kattun mit breiten Spitzen) kennt die Jugend nur noch als ein Spottwort. Bei dem öffentlichen Gottesdienst wie bei Familienfesten und grösseren Versammlungen glaubt man sich unter ein kleinstädtisches Publikum versetzt. — Der verheiratete, ältere Bauer geht in seinem Hause des Sonntags in weissen steifgestärkten Hemdärmeln oder

trägt eine Art Unterjäckchen, entweder aus Wolle gewirkt oder aus buntem Flanell. So bleibt er auch, wenn Gäste kommen. Im Winter legt er bei Ausgängen einen schwarzen, dunkel überzogenen Pelz an, worin er auch seine Besuche selbst beim Geistlichen macht, ohne ihn abzulegen. Der früher gewöhnliche weisse Klatschpelz wird nur von Müllern und armen Knechten noch getragen. Wenn die Weiber, nach städtischer Mode aufgeputzt, zu Besuch oder in Gesellschaft kommen, sitzen sie eine Zeitlang nach ihrem Eintritt in feierlichem Schweigen, ein steifgestärktes grosses gesticktes Taschentuch in der Hand so haltend, dass es den ganzen Unterleib fächerartig bedeckt. Der Spinnrocken ist verbannt: nur alte Grossmütter, Tagelöhnerfrauen, Mägde und ärmere Kinder spinnen noch."

Was bei allen Wandelungen geblieben, ist der Aberglaube, über den wir A. Baumgarts Aufzeichnungen ein andermal mitteilen werden.

K. Weinhold.]

Die Konfirmation der Kinder.

Knaben und Mädchen versammeln sich an dem bestimmten Sonntagmorgen in der Kirchschule, erstere in Oberröcken, im Knopfloch einen langen Rosmarinzweig nebst einigen Orangeblättern und einer Pomeranze, die mit rot- oder grünseidenen Bändern kreuzweis übersteckt ist. Die Mädchen tragen ganze Kleider, nicht mehr wie früher Rock, Jacke und weisse Schürze und alle einen Kranz von gemachten Blumen, nicht mehr künstliche Myrtenkränze, die lediglich Brautschmuck geworden sind. Sämtliche Mädchen haben Handschuhe, die ärmeren gestrickte, und Sträusse aus den schönsten Treibhausblumen, entweder an der Brust oder in der Hand. Im langen paarweisen Zuge, voran die Knaben, dann die Mädchen, wird der Geistliche in seiner Wohnung abgeholt und von allen Kindern nach einander oder von dem ersten Knaben und dem ersten Mädchen mit den stehenden Worten angeredet: „Herr Pastor, ich habe mir vorgenommen heute zum ersten Male zum Tisch des Herrn zu gehen, wenn ich Sie mit etwas beleidiget habe, so seien Sie so gut und verzeihen Sie mir!" Ebenso geordnet erscheinen die Kinder auch nach beendeter Feier nochmals im Hause des Geistlichen, um von ihm Abschied zu nehmen, und mit folgenden, gleichfalls seit uralter Zeit feststehenden Worten zu danken:

„Herr Pastor, ich bedanke mich für Ihre Müh' und Fleiss,
„Dass Sie mich haben gelehret zu Gottes Ehr' und Preis;
„Dafür will ich Ihnen wünschen die ewige Freud' und Wonne,
„Dass Sie mögen glänzen wie die liebe Sonne!"

(Der seltsame Schluss bezieht sich ohne Zweifel auf Daniel 12, 3.) Vor und nach den Kindern erscheinen auch sämtliche Eltern um ihren Dank abzustatten.

Die Hochzeit.

Die Ehen werden hier in der weitesten Umgegend leider nur in den seltensten Fällen aus Liebe und gegenseitiger Zuneigung geschlossen. Entweder werden sie aus einem gewissen moralischen Zwange eingegangen, als nachträgliche Ehrenrettung der Braut, oder sie werden als ein blosses Geschäft behandelt, das in folgender Art abgeschlossen wird: Der heiratsfähige und heiratslustige Mann wird in der Regel von den hausierenden Rockleuten (d. h. Schnittwarenhändlern), böhmischen Spillenleuten (Holzwarenhändlern) und anderen Leuten, die viel herumkommen, auf dieses oder jenes Mädchen oder eine Witwe in näherer oder weiterer Ferne, gleichzeitig aber auch mit vollständiger, genauer Angabe ihres Besitzes und der Vermögensverhältnisse der Eltern, aufmerksam gemacht. Sagt nun ein solcher Antrag dem betreffenden Heiratskandidaten zu, so macht er sich ungesäumt auf den Weg, doch niemals allein, sondern stets in Begleitung eines in allen Ränken erfahrenen Allerweltsfreundes, der nun den Titel eines Freiwerbers führt. Dieser, wie sein Gefährte in halbem Sonntagsanzuge, hängt gewöhnlich einen Sack um und hat das Recht, ausser seinem Honorar in jedem am Wege liegenden Wirtshause freie Zeche zu fordern, wovon, indem noch besondere Umwege deshalb eingeschlagen werden, der unverschämteste Gebrauch gemacht wird. In dem das Ziel bildenden Hause angelangt, führt der Freiwerber das Wort, indem er sich des gewöhnlichen Vorwandes bedient, eine Kuh kaufen zu wollen. Natürlich zeigt man sich darüber verwundert und mit einer plumpen, oft recht unzarten Wendung wird dann die wahre Absicht des Heiratsantrages alsbald eröffnet. Weit entfernt über ein solches Verfahren entrüstet zu sein, erfolgt in der Regel bald ein Bescheid; entweder wird der stumme Heiratskandidat abgewiesen oder er wird aufgefordert wieder zu kommen, welcher Aufforderung er auch baldigst Folge leistet, wenn ihm anders die Verhältnisse der zukünftigen Schwiegereltern eine angemessene Mitgift zu versprechen scheinen. Jetzt erhält er das Jawort von den Eltern; er hat aber die künftige Braut in vielen Fällen kaum mit einem flüchtigen Blicke gesehen. Nach einigen wenigen Besuchen innerhalb 4, 6, 8 Wochen ist die ganze Angelegenheit in Richtigkeit und das Aufgebot wird bestellt, wobei der Herr Bräutigam auch gegen den Geistlichen gar kein Hehl daraus macht, dass ihm die Braut angetragen worden sei. Nur selten ist er im stande, die zu einem Aufgebot nötigen Personalien genau anzugeben, (wusste doch unter gleichen Verhältnissen, vor etwa zwei Jahren, ein Bräutigam nicht den Familiennamen seiner Schwiegereltern). Bei den Trauungen wird in der Kirche das seit Alters ortsübliche Brautlied aus dem Gesangbuche gesungen. Nur wirklich jungfräuliche Bräute, deren Zahl aber von Jahr zu Jahr geringer wird und jetzt, laut amtlichen

Registern, kaum noch $^1/_8$ der jährlichen Gesamtzahl beträgt, dürfen im Brautkranz vor den Altar treten und werden bei brennenden Kerzen getraut. Von dieser durch das Volk selbst aufrecht erhaltenen Kirchenzucht werden aber in Breslau und den Provinzialstädten, für und ohne Geld, Ausnahmen bewilligt; d. h. für gefallene Bräute ist der Brautkranz dann nicht ein Myrtenkranz, sondern ein Epheukranz, oder er darf nicht den ganzen Kopf umschlingen, sondern muss hinten eine verborgene Lücke haben oder auch seine Farbe muss heller sein als die gewöhnliche Myrtenfarbe, zeisiggrün, grasgrün u. s. w. — Dies alles je nachdem! — Die Bräutigame tragen noch häufig einen Rosmarin- oder Orangenzweig oder beides im Knopfloch; ebenso werden auch nicht selten die Pferde des Brautwagens mit Buchsbaum und rotseidenen Bändern an den Mähnen und am Schwanze geputzt. Vollständig erloschen ist aber die einst allgemein verbreitete Sitte, dem Brautpaar kleine Kränzchen von Rosmarin in der Grösse von Zweithalerstücken auf den Scheitel zu legen. Die einst allgemein beliebten, lustigen Hochzeitbitter sind jetzt allgemein verpönt, man schämt sich ihrer als bajazzoartiger Erscheinungen. Bei grossen Bauernhochzeiten hält man sich daher Breslauer Lohndiener, und nur die Kräuterdörfer, von Gemüsegärtnern (Kräuterern) bewohnte Dörfer in unmittelbarer südlicher Lage bei Breslau, haben noch zuweilen den alten Hochzeitbitter, der auch noch wie früher mit buntseidenen, flatternden Bändern ausstaffiert ist und den Hochzeitszug in die Kirche führt. Der Bräutigam oder ein Kirchendiener (hier Kirchvater genannt) holt die Braut, wenn nicht das Brautpaar, wie sehr häufig, auf Stühlen vor dem Altar sitzt, von ihrem Platze zum Trauakt vor den Geistlichen, der während desselben nicht selten Gelegenheit hat zu bemerken, wie angelegen es sich der Bräutigam sein lässt, seine Hand in die ihm zuvor von der Braut dargereichte zu legen, denn es gilt noch immer der Glaube: Wer seine Hand bei der Kopulation oben liegen hat, wird dereinst in der Ehe die Herrschaft im Hause behalten. — Sobald aber die Braut von ihrem Sitze sich erhebt, muss auch sogleich die neben ihr sitzende Brautfrau oder Brautjungfer auf die eben verlassene Stelle rücken, damit diese nicht auskühle, was sonst Unglück für die zukünftige Hausfrau brächte. Für Schicksalspropheten gelten auch die Altarkerzen während der Hochzeit: wenn nämlich die eine derselben trübe brennt oder gar erlischt, so bedeutet dies, auf wessen Seite es geschieht, Unglück, Krankheit oder gar den Tod für den Bräutigam oder die Braut. Für Unheil verkündend wird es gleichfalls angesehen, wenn es in den Brautkranz regnet. —

Aus der Kirche zurückgekehrt kleiden sich zunächst die weiblichen Glieder des Trauungszuges um, denn es würde gewaltiges Aufsehen erregen, wenn auch nur die Braut im Brautkleide sich zur Mahlzeit setzen wollte. Es sammeln sich nun auch die zum Essen geladenen Gäste, die

wohl von denen zu unterscheiden sind, die vor der Trauung, in geringerer Anzahl zum Züchten geladen werden. Das Züchten war früher ein letztes feierliches, formelles Werben und Anhalten des Bräutigams um die Braut, und geschah sonst wohl durch den Ceremonienmeister, den Hochzeitbitter. Jetzt versteht man darunter nur noch die nach dem feierlichen und meist schweigenden Genuss von Kaffee und Kuchen folgende Abschiedsscene des Brautpaares von den Eltern. Zum Züchten geladen zu werden, gilt für eine besondere Ehre und schliesst zugleich das Ehrenamt des kirchlichen Beistandes ein, sowie die Verpflichtung zu den üblichen Hochzeitsgeschenken, die jedoch denen erlassen sind, die nur zum Schmause geladen werden. Die Hochzeitsgeschenke selbst werden aber nicht mehr wie früher während der Mahlzeit überbracht, sondern schon vor der Hochzeit in das Brauthaus geschickt, wo sie, nebst den Ausstattungs-Möbeln in einem besonderen Zimmer zur Ansicht der Hochzeitsgäste ausgestellt sind. Über der Mahlzeit oder vielmehr nach derselben (zum Dessert) wird, obgleich auch diese Sitte schon an verschiedenen Orten einzuschlafen scheint, dem Bräutigam mit vielem Lärm eine grosse, versiegelte Schachtel als von der Post angelangt), die herkömmliche Gabe der Brautfrau, zur Eröffnung übergeben. Dieser muss sich nun dessen weigern und die Braut dazu auffordern, die ein Gleiches zu thun verpflichtet ist. Die Schachtel wird dann dem kecksten Junggesellen übergeben oder von irgend einem Hochzeitsgast eröffnet. Ihr Inhalt, Brauthaube, Kinderkleider und Kinderwäsche, Spielsachen, Wiegenband (ein langer Papierstreifen, mit oft recht zotenhaften Versen beschrieben) und vor allem der so beliebte Storch, Nickemann, Dukatenkacker, Stehauf u. s. w. und Wickelkinder von Holz oder Wachs, machen nun unter allerhand schlüpfrigen, derb belachten Scherzen die Wanderung von Hand zu Hand um die ganze Tafel. Während dieser Beschauung hat die Hochzeitslust den Höhepunkt erreicht; die Hochzeitsgäste werfen sich häufig mit Bonbons, Zuckernüssen, Rosinen, Mandeln u. s. w., bei ärmeren mit Erbsen und schliesslich wird der von ihren Jungfern wacker verteidigten, sich sträubenden Braut der Kranz genommen, gleichfalls unter allerlei Anspielungen, und von den Brautfrauen die Haube aufgesetzt.

Nach aufgehobener Tafel, zu welcher gewöhnlich der Bräutigam das Rindfleisch und Getränk zu liefern verpflichtet ist, begiebt sich in den meisten Fällen die ganze Gesellschaft in den Kretscham zum Tanz. Die Brautbetten müssen von einer Frau zurechtgemacht werden, die dieses Geschäft ohne alle Zeugen verrichtet, weil sie nach dem Volksglauben dabei streng geheim gehaltenen Hokuspokus machen muss, damit die Ehe auch fruchtbar werde. Ledige Personen müssen fern gehalten werden. Diese Frau heisst denn auch die Bettfrau und wird besonders geehrt; dazu ausersehen zu werden, gilt für einen grossen Vorzug. — Beim Eintritt

in die neue Heimat muss das junge Ehepaar ein Stück Brot, einen Löffel Salz und ein Stück Kupfergeld (meist einen Dreier) erhalten oder vorfinden.

Geburt und Taufe.

Sobald ein Kind geboren ist, wird ihm, vorzüglich in der ersten Nacht seines Lebens, ein Gesang- oder Gebetbuch, oder sonst ein Buch geistlichen und religiösen Inhalts, bei Katholiken wohl auch der Rosenkranz, in die Wiege zu Häupten unter das Bettchen gelegt. — Ist ein Kind unruhig, so muss ihm die Ruhe gesucht werden, d. h. es wird Staub aus allen vier Ecken der Stube zusammengekehrt, eingewickelt und alsdann, täglich an einer anderen Stelle, unter das Bettchen gesteckt, dies kann bis zu einem Jahre fortgesetzt werden; probatum est! — Ein Kind darf unter einem Jahr nicht mit Blumen geschmückt werden noch auch in einen Spiegel sehen. — Letzteres darf auch die Mutter des Kindes während ihrer Wochenzeit nicht. Sie hat überhaupt so manches zu beobachten: sie darf z. B. nicht Herein rufen, wenn angeklopft wird (eigentlich soll aber an einer Wochenstube gar nicht angeklopft werden); sie darf bei Gefahr ihrer Gesundheit und ihres Lebens nicht ihr Gehöfte und Garten verlassen, ehe sie zur Kirche geht. — Dieser Kirchgang ist in Schlesien wie auch in der Ober-Lausitz eine auf dem Lande und in kleineren Städten allgemein verbreitete Sitte, und ist nur nach den jedesmaligen, ortsüblichen kirchlichen Einrichtungen verschieden. In der evangelischen Kirche empfängt die Wöchnerin, die mit einer Geleitfrau erscheint, und so wie diese dunkel gekleidet sein soll, ohne aber zu trauern, an einem Kirchtage, am Altare knieend, nach einem bezüglichen Gebet und Vaterunser, den Segen von dem Geistlichen. In der katholischen Kirche, wie auch in der sächsischen Oberlausitz holt der Geistliche die Wöchnerin in der Vorhalle ab, betet dort (exorcisirend) und führt sie dann selbst zum Altare. Der Kirchgang erfolgt entweder nach Ablauf der sechs Wochen, oder sobald die Wöchnerin sich kräftig genug fühlt, oder doch nach Entscheidung des Gatten sich fühlen muss. — Stirbt eine Wöchnerin während ihrer Wochenzeit, d. i. vor ihrem Kirchgange, so muss sie schwarz gekleidet in den Sarg gelegt werden, weil sie doch um ihr Kind trauern muss.

Bei einem Taufen erscheinen die unverheirateten weiblichen Paten, die sogenannten Jungfern-Paten, sämtlich im Kranz, doch nur äusserst selten, obgleich früher gewöhnlich, im Myrtenkranz. Bei Berührung des Kindes nach vollzogenem Taufakt, pflegen noch viele, vorzüglich die älteren Paten, nicht des Täuflings Stirn zu berühren, sondern mit Zeigefinger und Daumen der rechten Hand das Gesichtchen zu überspannen, weil man glaubt, dass dadurch Grübchen in den Wangen entstehen. Ehe die Paten die Kirche verlassen, werden dem Kinde noch die Patengeschenke eingebunden, d. h. in das Bettchen gelegt, und zwar Geld in besonders

dazu gefertigte Couverts, (sogenannte Patenbriefe, mit Vignetten und bezüglichen Versen geziert) gewickelt und mit buntseidenen Bändern umschlungen. Die niedrigste Taxe für das Eingebinde einer Magd beträgt hier 1 Rthlr. 3 Pf., der Kupferdreier darf aber nicht fehlen. Bei der Rückkehr aus der Kirche in das „Kindelhaus“, muss diejenige Pate, die den Täufling trägt, sagen: „In (einen) Heida hom ber furt getroan, In Christa breng' ber wieder.“ — Die Taufschmäuse sind jetzt weit seltener als früher. doch wo sie noch stattfinden, ist auch noch an vielen Orten, vorzüglich bei den sogenannten kleinen Leuten, die Sitte des Karndla-Sichens (Körnchen-Suchens) damit verbunden, mit der es folgende Bewandnis hat: Die Taufgelage, vorzüglich war dies in früherer Zeit noch häufiger der Fall, werden mit der sogenannten Kindla-Suppe beschlossen, das ist eine Art Warmbier, in welches Kuchen eingebrockt wird. Zur Verfeinerung des Geschmackes gehören nun Rosinen und Mandeln, Karndla genannt. Diese Karndla zu liefern sind die Jungfer-Paten verpflichtet, aber sie dürfen dieselben nicht freiwillig darbieten, sie müssen im Gegenteil sich stellen, als ob sie dieselben vergessen hätten, obgleich sie ganze Starnutzken (Dütchen, vergl. Weinhold, Schlesisches Wörterbuch 93) im untersten Unterrocke verborgen halten. Jetzt beginnt nun die Freiheit der Junggesellen, diese am bewussten Orte als vorhanden vorausgesetzten Karndla zu suchen, und das Privilegium der suchenden Jünglingshände erstreckt sich über alle Taschen (Schubsäcke).

Ist das Kind ein Jahr alt, so müssen sich die Paten mit ihren Geschenken einfinden, bestehend meistens aus Kleidchen; die erste Jungfer-Pate hat noch die Verpflichtung dem „Johrklêdla“ auch den „Johr-Kranz“ (Jahrkranz, von Myrtenzweigen) und ein Häubchen beizufügen. — Die Einladungen (Patenbriefe) zu einem Taufen, so fordert es der allgemeine Brauch, werden mit allerlei veralteten Prädikaten überladen und bei beiden Konfessionen von den Schullehrern geschrieben, die dafür eine kleine Einnahme geniessen. (Die Prädikate sind vorzüglich: der wohl- ehr- und achtbare Junggesell, und die wohl- ehr- und tugendsame Jungfer.) — Das gute Aussehen eines Kindes soll niemals gelobt werden, es wird sonst berufen und hört auf zu gedeihen; geschieht es aber dennoch, so muss man dreimal dabei ausspucken. — Die erste Kinderklapper dürfen nicht die Eltern, sondern sollen die Paten dem Kinde kaufen, weil dasselbe sonst aus dem Vaterhause gegen Fremde klatscht und gewäschig wird.

Tod und Begräbnis.

Jeder Todesfall soll sogleich den Haustieren, vorzüglich den Pferden, Kühen und Bienen (letzteren mit dreimaligem Anklopfen an den Stock oder die Beute) angezeigt werden. — Das Wasser, womit eine Leiche gewaschen worden ist, nebst den Gefässen, muss an einen Ort vergraben

werden, wo niemand darüber schreiten kann; es verursacht dasselbe sonst abzehrende Krankheiten. — Auf eine Leiche, vorzüglich wenn sie schon im Sarge liegt, darf niemand Thränen fallen lassen, auch nichts der Leiche mit in das Grab geben, was ein Gesunder lange getragen hat, vorzüglich was noch die Körperwärme in sich trägt, als Tücher u. s. w. Es muss sonst die betreffende Person nach langsamem, abzehrendem Siechtum sterben. Es dürfen daher nicht einmal am Körper in der Kleidung getragene Stecknadeln, z. B. zum Befestigen der Sargausschläge, verwandt werden. — Wenn eine Leiche nicht erstarrt, so stirbt binnen Jahresfrist ein anderes Familienglied nach. Die Nähnadel mit dem Faden, mit dem ein Sterbekleid genäht worden ist, darf nicht abgeschnitten werden, sie muss daran hängen bleiben. Einer Leiche muss, ehe der Sargdeckel geschlossen wird, alles hinweggenommen werden, womit ihr Gesicht oder ihre Augen vielleicht bedeckt waren, als Tücher, Läppchen u. s. w.; sie kann sonst am jüngsten Tage Christum nicht sehen, wodurch ihre Seligkeit gefährdet würde. — Stirbt eine Wöchnerin, so muss sie zur Trauer über das verlassene Kind schwarz gekleidet in den Sarg gelegt werden, während sonst alle Sterbekleider weiss sind. Alle Gerätschaften, mit denen eine Leiche gewaschen worden ist, als Kämme, Schwamm, Lappen, Seife u. s. w., gehören mit in den Sarg.

Zur Leichenbegleitung wird in der Regel das ganze Dorf gebeten, und je nach dem Range der Verstorbenen auch benachbarte Ortschaften; zu diesem Behufe hält der Gemeindehirte oder besser noch seine Frau, oder ein von ihm gedungenes Weib, einen Umgang von Haus zu Haus; aber dabei ist es strengstens verboten, die Schwelle der Häuser zu überschreiten, es würde sonst der Tod ins Haus gebracht; es muss daher dreimal mit einer Gerte an die Thüre geschlagen werden. — Wenn ein Sarg zum Begräbnis aufgebahrt wird, so müssen die Stühle, Schemel, Bänke u. s. w. umgeworfen werden, auf denen der Sarg gestanden hat. — Wird eine Leiche zum Kirchhofe gefahren, d. h. auf einem Bretterwagen von einem entfernten Orte nach dem Pfarrdorfe, so muss der Kutscher eilen, um wieder zurück über die Dorfgrenze zu gelangen, ehe der Sarg versenkt wird. Auf dem Hinwege müssen aber, vorzüglich wenn mehrere Dorfgrenzen zu überschreiten sind, an jeder derselben die Pferde dreimal angehalten und dreimal wieder angetrieben werden, ehe der Zug sich weiter fortbewegen darf. — Jede Arznei, die einem Verstorbenen zuletzt vom Arzt verordnet worden ist, die derselbe aber nicht ausgebraucht hat, gilt für ein Universalheilmittel in den heterogensten Krankheiten, und wird darum häufig begehrt. — Die Beerdigungsfeierlichkeiten richten sich natürlich nach der Konfession, den Ortsverhältnissen, ob Stadt, ob Land, und nach den Vermögens-Umständen der Toten wie der Leidtragenden und gehören eigentlich nicht hierher; nur ist noch zu erwähnen, dass ohne Unterschied der Konfession und des Standes des Verstorbenen, die Träger

nach der Persönlichkeit des letzteren gewählt werden und nur in ausnahmsweisen Fällen die Zahl 4 übersteigen. Unverheiratete junge Männer (sogenannte Junggesellen) tragen Kinderleichen und überhaupt ledige Personen, deren Särge, wenn ihr Lebenswandel unbescholten war, bekränzt werden. Gewöhnlich sind bei solchen Begräbnissen auch, nach der Zahl der Träger, sogenannte Leidjungfern (ähnlich den Trauermarschällen) die schwarz gekleidet und meist mit Epheu bekränzt, grüne frische Kränze und Guirlanden tragen, uud vor und hinter dem Sarge oder zu dessen beiden Seiten gehen. Diese Kränze müssen aber dann, sowie auch die Sträusse, welche die Träger im Knopfloch tragen, in das Grab auf den Sarg geworfen werden. Dasselbe geschieht auch mit den Citronen, die bei Begräbnissen von den Trägern in der linken Hand gehalten werden. — In manchen Gegenden, so in Kanth und seinen benachbarten Ortschaften tragen bei Begräbnissen lediger Personen und von Kindern auch die jugendlichen Träger Kränze von Immergrün auf dem Kopfe, die sie dann abnehmen und gleichfalls in das Grab nachwerfen. — Am Beerdigungstage unverheirateter, vorzüglich verlobter Personen, wird das Trauerhaus festlich geschmückt mit Kränzen und wohl auch mit Maien, denn dieser Tag gilt für den Hochzeitstag, weshalb denn auch das sogenannte Traueressen sehr oft, absichtlich, wie ein vollständiges Hochzeitsmahl zugerichtet wird, bei welchem ausser den Verwandten, Trägern und Leidjungfern auch ein grosser Teil der Leichenbegleitung zu Gaste geladen ist.

Festgelage, Mahlzeiten und Speisen.

Die Festgelage auf dem Lande werden eingeteilt in Tauf-Essen, Hochzeit-Essen, Trauer-Essen und Kirmess. Die Tafel-Einrichtung ist dabei folgende: Die Tische, wenn einer nicht ausreicht, zwei oder drei, werden im rechten Winkel aufgestellt, welcher an seiner äusseren Spitze für den Ehrenplatz gilt, auf welchem bei Hochzeiten natürlich auch das Brautpaar eingeklemmt wird, das, im Rücken die Wände und die Stubenecke, sich oft buchstäblich nicht rühren kann. Unweit dieser Ecke, bei Hochzeiten in der Nähe der Braut, oft derselben gegenüber, an der innern Spitze des rechten Winkels, hat der Geistliche, wenn er überhaupt geladen wird, seinen Platz, welcher auch, wenn es der Kindla- oder der Huxtvater begehrt, mit einem Gebet die Tafel eröffnet. — Bei dem Taufessen und dem Hochzeitessen dürfen weder die Eltern des Kindes noch der Braut bei Tische mit sitzen. Diese speisen draussen; nur der Vater als Hausherr darf zuweilen, ab- und zugehend, in blossen Hemdsärmeln, bei dem einen oder dem andern Gaste auf Augenblicke sich niederlassen, um zu tischkerieren (diskurieren) oder dem einen und dem andern zuzutrinken. — Die Reihe der Speisen eröffnet eine in mehreren Schüsseln aufgetragene Brühsuppe, d. i. eine ungemein starke, fette, lautere Rinds-

brühe mit Reis und etwas gestossenem Zimmet. Pflicht der Junggesellen ist es, diese Suppe sämtlichen Gästen auf ihre Teller vorzulegen und nachzugeben. — Dann folgt das Rindfleisch, welches geschnitten aufgetragen wird, aber früher auch von den Junggesellen oder von irgend einer Respektsperson unter den Gästen zerlegt werden musste. Es werden dazu gegeben: Krên- oder Meerrettichtunke, stark gezimmtet, aber nicht versüsst; zuweilen noch eine andere braune Tunke von Schnittlauch oder Rosinen (die Saucen heissen stets Tunken), saure Gurken und an manchen Orten auch Hering. Die Gänge folgen von jetzt ab in sehr langen Pausen aufeinander und die Männer rauchen dazwischen, sprechen, wiewohl meist bescheiden, dem Glase zu; das Weibsvolk schweigt lächelnd oder flüstert nur. Nach alter Sitte kommt das schlesische Lieblingsgericht: Wurst — mit Sauerkraut in Untertassen; — früher Blut- und Leberwurst, jetzt aber, als Zeichen des modernen Fortschrittes, Bratwurst mit einer braunen, süss-säuerlichen Sauce; nicht selten werden alle drei Arten zusammen zu beliebiger Auswahl geboten. Bei vornehmer sein wollenden und bemittelteren Bauern wird nun ein Gericht eingeschoben, nämlich polnisch (braun) gesottene Karpfen mit Sauerkraut. Statt dessen erscheint auch zuweilen Rindszunge mit Rosinensauce. Zwei aufeinander folgende Braten, mindestens einer, machen den Beschluss der Speisen, und zwar Kalbsbraten mit Backobst oder Salat, zuweilen Heringssalat, und schliesslich Schweinebraten mit Sauerkraut, der aber auch bei den Ärmeren nicht fehlen darf. Bemitteltere schalten auch hier noch einen Braten ein oder lassen ihn den beiden genannten vorangehen, und zwar Enten- oder speckfetten Gänsebraten. Ein Nachtisch darf auch nicht fehlen; er besteht aus gutem hausbackenem Brote, frischer Butter, die, vorzüglich bei Hochzeiten, in Form von Hühnern mit Küchlein oder von Lämmchen aufgetragen wird, und Käse (bei Ärmeren — altem Quarge). — Den völligen Beschluss macht um Mitternacht Kaffee und Kuchen. — Dies die Hochzeits- und Kindtaufschmäuse. — Die sogenannten Traueressen sind meist einfacherer Art, wenn dieselben eben nicht, wie oben angedeutet, verstorbenen ledigen Personen zu Ehren veranstaltet werden; bei dieser Gelegenheit wird an mehreren Orten, ausser Kaffee und Kuchen, etwas kalte Küche aufgetragen, wobei aber Heringssalat, gebackene Pflaumen und Preisselbeeren, nicht fehlen dürfen. — Kalte Küche mit gleicher Beigabe, Kaffee, Thee oder Chokolade, sind es auch, womit sich die Bauern bei ihren Lichtenabenden oder Winterkränzchen gegenseitig zu bewirten pflegen. (Die kalte Küche besteht meist aus zweierlei Braten, vielleicht auch aus Schinken und zwei- bis dreierlei Wurst.) Cigarren dürfen bei keiner solchen festlichen Gelegenheit fehlen.

Als Getränk bei festlichen Gelegenheiten wird zwar ausser Bier immer noch, vorzüglich bei den kleinen Leuten, der Schnaps in ziemlich bedeutenden Quantitäten und zwar in zwei Sorten, Korn und Guter (d. i.

Kümmel, Pfeffermünze oder Grunewald) kredenzt. Bei dem wirklichen Bauer ist aber bereits der Schnaps durch Wein verdrängt, und es stehen daher nicht selten auf Bauerntafeln herber und süsser Ungar, letzterer für die Weiber und gewöhnlich gefälscht, zuweilen auch einige Flaschen Rotwein. — Bei den Lichtenabenden uud Kränzeln wird ausser Bier und gutem Schnaps Grogg oder Punsch getrunken.

Bei Hochzeiten und zum Teil auch bei Kindtaufen erfüllt die liebe Jugend Hof und Gärten und guckt lüstern zu Thür und Fenstern hinein, und bettelt wohl auch um Kuchen, Wurst, Fleisch und dergl., man nennt dies Schwellehocken. — An Fastnacht und zur Kirmiss ziehen wohl noch zuweilen junge Burschen, Knechte, Pferde- und Ochsenjungen umher mit langen Peitschen und knallen des Abends in den Bauergehöften und vor den Häusern anderer bemittelter Leute so lange und so fürchterlich, bis sie Kuchen erhalten, — dies heisst Kuchenplatzen.

Zu Weihnachten essen bemittelte Bauersleute gesottene Karpfen in brauner polnischer Sauce, ärmere dagegen Hering. — Die allgemeine Fastnachtsspeise ist Bratwurst.

Die Fleischkost der Landleute besteht hauptsächlich in Schweinefleisch von selbstgeschlachteten Schweinen, wo dann das Rauchfleisch den grössten Teil des Jahres ausreichen muss. Rindfleisch kennt man nur zu Festzeiten; Kalb- und Schöpsenfleisch sind ganz ungebräuchlich. — Braten ist selten.

Das schlesische Bauerngesinde erhält früh Milch oder andere Suppe, darauf Kartoffeln mit der Schale. Das Mittagbrot, vorzüglich in der Ernte, besteht aus Fleisch und Gemüse, oder Fleisch, Tunke und Klössen (sehr derb); das Abendessen sind wieder Kartoffeln mit Tunke. In mancher Haushaltung, besonders auf den Dominien, ist die Gesindekost für jeden Tag der Woche fest und besteht ausser der Ernte meist in Fastengerichten, Graupe und Erbsen, gemischt oder allein; Fleisch wird wöchentlich nur zwei- bis dreimal gekocht, doch dürfen des Sonntags nie und nirgends die Klösse fehlen.

Die Bauern stossen bei ihren Festlichkeiten miteinander an, aber nicht wie andere Menschen, sondern es fasst der eine das Glas am obersten Rande, der andere das seinige fast ganz unten am Fuss, und so werden dann die Gläser aneinander gestossen und halb streichend, halb schleifend zusammengeschlagen, als ob Feuer gepinkt werden sollte; natürlich ist dann der Klang nur ein Klirren und Klappern, aber niemals ein Wohllaut. — Der Trinkspruch lautet: „Dein Wohlsein (Ihr Wohlsein)!“ — „Herr Lange — Herr Kalesse — Frau Biewaldin u. s. w. Du sollst (Sie sollen) leben!“ — Worauf die Antwort: „Selbsteigen!“ oder „Wohl bekomm's!“ — Nach jedem Schluck Branntwein, wobei fast immer ein ganzes Gläschen ausgestürzt wird, gehört es zum guten Bauernton, sich zu schütteln und das Gesicht zu verzerren, als ob man Gift getrunken hätte.

Zur Vesper im Sommer gehört weisser Quarg mit Salz und Kümmel, im Winter aber, falls sie dann üblich ist, und auch zum Abendbrot, wird statt der Butter dick eingekochter Sirup von Runkelrüben, sogenannter Saft, gegeben.

Das allgewöhnliche Frühstück der Landleute, hier und da auch des Gesindes, ist der Kaffee, den sich der Bauer, besonders des Sonntags, auch zur Vesper anthut. — Das gewöhnliche Festgebäck ist der Kuchen, der aber nur als Streuselkuchen und jetzt schon viel dünner und besser als früher gebacken wird; andere Sorten sind den Landleuten fremd. — Die einst so beliebten Gâlbrûtla (Gelbbrotel) zu Ostern sind fast ganz abgekommen. Hin und wieder werden Pfannenkuchen von den moderneren Bauersfrauen gebacken (Krapla genannt).

Für ein beliebtes Gericht als Fastenspeise werden angesehen die Schnickerle, eine Art Klösschen von Schwarzmehl (ähnlich den Nudeln zum Gänsestopfen) mit brauner Butter und gebratenen Zwiebeln; vgl. Weinhold, Schles. Wörterbuch, pag. 87. — Ein Volksgericht in den bis in unser Jahrhundert überwiegend polnischen Gegenden auf dem rechten Oderufer sind Kartoffeln, mit der Schale oder gebraten, zu kalter Buttermilch oder Schlippermilch. Ebenso ist es in denselben Gegenden Sitte, Speisen und Gebäck mit Leinöl (oleum lini) zu mechseln; auch dergleichen unter Schweinefett oder Quarg gerührt, statt Butter auf Brot zu streichen.

Bilder aus dem færöischen Volksleben.

Von V. U. Hammershaimb.

Aus dem Færöischen übertragen von Dr. **Otto L. Jiriczek.**

Lebensbilder færöischer Volksart und Sitte zu schreiben, war wohl niemand berufener als Probst V. U. Hammershaimb, der den grössten Teil seines Lebens auf den Inseln zugebracht und der færöischen Sprache und Litteratur das liebevollste Studium zugewendet hat. Die „Folkelivsbilleder“, die er für seine „Færøsk Anthologi“ verfasst hat, sind denn auch in ihrer schlichten, volkstümlichen Erzählungsweise und in ihrer vollendeten Abrundung kleine Meisterstücke.

Die nicht ganz unbedeutenden Schwierigkeiten des modernen Færöischen dürften das Erscheinen einiger dieser Bilder in deutscher Übertragung rechtfertigen, bei deren Auswahl das volkskundliche Interesse massgebend war. Die Übertragung durfte, da der philologische Wortlaut

des Textes (im Gegensatze zu den von mir im II. Bande dieser Zeitschrift mitgeteilten færöischen Sagen) keine Rolle spielt, eine freie sein; dass sie keinen Anspruch auf die Wiedergabe des an der Sprache haftenden stilistischen Lokalkolorits erheben kann noch will, ist selbstverständlich.

Herrn Probst Hammershaimb sei hier der beste Dank für die Erlaubnis zur Übertragung und für freundliche Aufklärungen über mancherlei Schwierigkeiten des Textes ausgesprochen.

Hochzeit.

Stattlich war der Bursch, der älteste Sohn des Bauers zu N., der so reich war, dass er zwölf Mark[1]) an Königsgut und drei Mark zu erbeigen [*í óđal*] besass, und schön war das Mädchen, das sich der Jüngling zum Weibe gewählt hatte. Ob seine Werbung so aufgenommen worden war, wie man sagt, dass es sein soll, soll es recht und richtig zugehen, nämlich zuerst mit „Nein“, dann mit Schweigen, und endlich mit „Ja“, ist unbekannt, doch gefreit hatte er, sie hatte ihr Ja gegeben und die Eltern zugestimmt, und so war alles in Ordnung. Er war mit zwei Verlobungszeugen beim Pastor gewesen, um sich einschreiben zu lassen, sie waren in der Kirche aufgeboten, und die Hochzeit für die zweite Woche hernach angesetzt worden. Weithin verbreitete sich die Kunde, wie viele Tonnen Korn aus dem Vorratshause genommen worden waren, um Hochzeitsbrot zu backen, wie viele Hammel man zu „*skinsakjöt*“ [Schaffleisch, mit Salz bestreut, abgekocht und dann zum Dörren aufgehängt] abgekocht hatte, und wie viel von Schafen man noch zu schlachten gedachte, bis die Hochzeit stattfände; ein Ochse und eine Mastkuh standen im Stalle und sollten das Leben lassen, damit die Speise nicht ausgehe und niemand sagen könne, er sei zu einer Hungerhochzeit eingeladen worden.

Nun näherte sich der Freudentag, die Hochzeitsbitter wurden ausgesandt, die Gäste zu laden, und sie hatten sich die Einladung der Braut und des Bräutigams zusammengestellt, wie sie sie in den Häusern vorbringen wollten: die einen machten sie zu einer kleinen Predigt, die anderen scherzhaft; aber manch junges Herz schlug unruhig, als der Bitter in das Dorf kam, aus Angst, er möchte nicht zu ihnen kommen und ihnen ein solches Vergnügen entgehen. Wo er eintrat und zur Hochzeit lud, war er natürlich willkommen, und man holte die [Branntwein-] Flasche hervor und bot ihm ein Gläschen, und der Kaffeekessel wurde über das Feuer gesetzt und der Tisch für ihn gedeckt. Doch bei den meisten entschuldigte er sich, er habe so viele Häuser abzugehen und müsse sich deshalb beeilen, er danke ihnen ebenso herzlich dafür, wenn er sich auch nicht nieder-

---

1) Eine „*mörk*“ = 10 000 bis 20 000 Quadratellen.

liesse — aber er musste doch wenigstens das Gläschen in die Hand nehmen, die Lippen befeuchten und „skál“ sagen, ehe er wegging. — Die Sorge, sie würden am Ende nicht eingeladen werden, war nun allerdings von der Jugend genommen; aber alle konnten ja nicht vom Hause, und nun kam die andere Sorge, wer von ihnen daheim bleiben müsse, und darum erscholl es von Kindern und Gesinde: „Mamma, lass mich hin! — Hausvater! ich möchte gern zu der Hochzeit — wann kommt ein solches Vergnügen wieder für uns!“

Wenden wir uns nun wieder dem Hochzeitshause zu und sehen wir nach, wie es dort zugeht. Eine Unzahl von Köchen war bereits acht Tage vor der Hochzeit hier zusammengekommen, einer rannte über den andern und die Thüren standen keinen Augenblick von früh bis abends zu, sondern wurden im ganzen Hause beständig auf- und zugeschlagen. Die alte Hausmutter hatte schon ganz den Kopf verloren über all den Fragen, auf die sie Antwort geben sollte, und wünschte nur, die ganzen Festtage wären schon vorüber.

In der Rauchstube hing ein grosser Kessel über dem Feuer, in dem sollte die Blutwurst gekocht werden. Einige der Hochzeitsköche standen hier und schnitten den Talg, sowohl Nierenhaut wie Netz, die das Fett abgeben sollten, andere Weiber rührten mit dem Quirl Mehl in das Blut ein und andere reinigten den Magen, Netzmagen und Dickdarm, worein die Wurstmasse gefüllt werden sollte. Im Dörrhause lagen ganze Haufen von Schafsköpfen; einer der Knechte sass dabei und schnitt die Kopfwolle ab, und zwei Mägde standen am Feuer und sengten und schabten die Köpfe ab, dass kein Härchen daran bleibe, über das sich die Gäste aufhalten könnten. — Nun kam das Boot ans Land, das die ausgeborgten Gegenstände brachte: Tischtücher, Speiseschüsseln, Speisemesser, Porzellan, Gläser und ähnliche Sachen vom Kaufmanne; — das war heikel und musste gut aufbewahrt werden, damit nichts zerbräche, und darum wollte die Hausfrau selbst dafür sorgen und es wohl an einem Orte verwahren, wo es ohne Gefahr bis zur Benutzung stehen konnte. — Ein langer Querbalken im Fischdörrhause, der von einem Ende zum andern reichte, war begehrenswert; denn hier hing Rumpf an Rumpf von frisch abgehäuteten und ausgeweideten Schafen und Lämmern. Der Hausherr kommt herauf und schneidet Hälse, Vorrücken und einige Keulen ab, damit er den Leuten, die ins Hochzeitshaus kämen, frischgekochtes Fleisch vorsetzen könne, auch soll es der Grützsuppe Kraft geben, die am Hochzeitsabend[1]) den Gästen vorgesetzt werden soll. Was von den Rümpfen noch übrig war: Schenkel, Mittel und Endrücken, Rippenpartie und Beine, sollte hängen bleiben, um am Hochzeitstage selbst gebraten zu werden.

---

1) *brúdleypsaftan*, nach germanischer Art Bezeichnung für den Tag vor der Hochzeit! Der Abend des Hochzeitstages heisst fær. *brúdleypskvöld*. FA. Ords. s. v.

Der Hochzeitsabend war nun gekommen; ein Boot mit acht Leuten war frühmorgens beim ersten Tagesgrauen nach dem Pastor geschickt worden, und die Ruderer zögerten nicht lange mit der Abfahrt, denn sie wollten wieder zurück sein, wenn der Tanz begönne, und der Weg war lang. Der Hausherr gab ihnen ein Frühmahl, und in das Boot erhielten sie mehr Speisevorrat, als sie am Wege essen konnten. Die Wassertonne hatte man nicht vergessen, und auch jenes Tönnchen mit dem Nass nicht, das keiner verschmähte, wenn es ein paar tüchtige Rudergriffe um eine umbrandete Landzunge galt. — War schon vorher ein geschäftiges Durcheinander im Hochzeitshause gewesen, so ging jetzt alles drunter und drüber; alles sollte ja für die Hochzeitsgäste bereit stehen, die Tische zurechtgestellt, Tücher ausgebreitet, Stühle und Bänke herbeigeschafft werden. Das war ein Herumlaufen in der Rauchstube, Küche, Glasstube und dem grossen Zimmer, die Thüren flogen auf und zu und die Köche eilten hin und her. Jetzt kamen Nachbarn mit grossen Töpfen Milch und kleineren mit Sahne, — letztere sollte gleich auf den Tisch kommen, die Milch erst gekocht und dann aufgehoben werden — übergenug gab es da zu denken und zu besorgen!

Der Mittag war vorüber, Braut und Bräutigam standen in Sonntagskleidung, die Schenken standen schon bereit mit der Wein- und Branntweinflasche und Gläsern. Jetzt sah man ein Heer von Hochzeitsgästen den Hügel herab kommen, Braut und Bräutigam und Schenken eilen da in das Tún (Hausmark) hinaus, um sie zu empfangen und ins Haus zu laden. Das erste, was die Gäste thun, ist, sich des Fusszeugs zu entledigen und trockene Strümpfe und Tanzschuhe, oder Schuhe aus gegerbter Schafhaut anzuziehen; dann werden die Gäste zu den Tischen geführt, um sich an Speise und Trank von der langen Gebirgswanderung zu erquicken; da surrt das Gespräch durcheinander, die Pfeifen werden angezündet, und mancher schiebt sich ein Stück von der Kautabaksrolle zwischen die Zähne. Hier treffen sich viele, die sich schon lange nicht gesehen, man fragt sich aus und erkundigt sich nach allerlei, und so vergeht eine gute Weile, bis die Jungen sich zusammenthun und einen Ring schliessen; da wird gesungen und getanzt — das tönt bis auf das Tún hinaus — der Ring wächst und schlingt sich mehrfach in sich selbst. — „Das Pastorboot kommt!“, wird in die Stube hineingerufen, und Braut und Bräutigam eilen zum Landungsplatz hinab, um auf dem Landungssteine das Boot zu erwarten; — der Pastor ist nicht allein im Fahrzeug; andere Hochzeitsgäste haben ihn gebeten, sie mitzunehmen. Die Schenken, die dem Brautpaar auf dem Fusse gefolgt sind, bieten nun Wein, Branntwein (oder Cognac) an, sobald jemand den Fuss auf das Land setzt. Erst jetzt treten Braut und Bräutigam in den Tanz ein, und können sich die Gäste voll dem Vergnügen hingeben; denn ein- oder das andere Mal ist es schon geschehen, besonders auf den Nordinseln, dass der Pastor nicht am fest-

gesetzten Tage kam, da er auf den Aussenschären vom Wetter gebunden sitzen bleiben musste und vor Brandung und Seesturm nicht loskommen konnte; da musste die Trauung bis zu seiner Ankunft verschoben werden und es machte sich sehr fühlbar, dass da etwas fehlte, was nicht fehlen durfte. Der Tanz ging fröhlich fort, und war ein Lied oder eine Heldenballade zu Ende, so fand sich gleich ein anderer, einen neuen Sang zu beginnen, und so ging es fröhlich und lustig fort, bis der Hauptkoch zum Nachtmahle einlud. Da setzten sich die Gäste zu Tisch und erhielten Suppe mit Fleischklössen und Rüben, Blutwurst, Hammelköpfe, Erdäpfel, Brot und Butter. Nach dem Nachtmahle wurde nicht mehr getanzt, sondern jeder suchte sein Nachtquartier auf, das ihm bei den Nachbarn und in den nächstgelegenen Siedelungen angewiesen worden war, und war froh, konnte er nur ein Lager auf dem Fussboden wo immer bekommen. So war der erste Tag der Hochzeit vorbei; ein oder der andere, der noch kein Schlafbedürfnis spürte, trieb sich bei dem Schenken herum und liebäugelte mit der Flasche, die jener hatte; doch es dauerte nicht lange, so war alles ruhig.

Nun war der Hochzeitstag angebrochen; die Jugend konnte vor Freude nicht lange schlafen, und schon frühmorgens hörte man im Tún und Hochzeitshause Menschenstimmen. Jetzt wurde allen Kaffee mit Weissbrot und Zwieback vorgesetzt, die Pfeifen wurden angezündet, und draussen und drinnen hörte man lautes Gespräch, die Burschen scherzten mit den Mädchen und schwatzten viel mit einander, ebenes und unebenes. Die Zeit verfloss rasch, die Morgenmahlzeit wurde aufgetragen, und abermals wurden die Gäste zu Tisch geladen; da war kein Mangel an Schafschinken, denen Blutwurst, Brot und Butter folgten.

Die Weiber begannen nun, sich in die Staatskleidung zu werfen, die sie in der Kirche anhaben sollten, und Frauen waren die Braut zu schmücken gegangen, und das wollte seine Zeit haben, wie das Sprichwort sagt: „eine Braut zu schmücken braucht Weile.“ Es geht gegen Mittag, und noch immer deutet nichts auf den Kirchgang; die Leute fangen daher an, ungeduldig zu werden, und mehr als einmal hört man: „Heute wird der Brauttanz spät beginnen.“ Endlich kommt doch die Botschaft, die Braut sei fertig, aber unglücklicherweise hört man gleichzeitig, dass die zweite Brautgeleiterin und mehrere Kranzjungfern noch nicht aus der Kammer gekommen sind, es fehlt noch dies und das: die eine muss sich noch das Haar in die Stirne kämmen lassen, die andere es sich teilen lassen, die dritte flechten, und darum muss man, mit wenig Lust, doch noch etwas warten. — Endlich steht die Sache doch so, dass dem Pastor gemeldet wird, man wolle nun zur Kirche, und so verschwindet er und der Küster.

Jetzt ertönt Glockengeläute, das Brautpaar tritt in das Tún, Büchsenschüsse krachen, und die kleinen Jungen, die keine Büchse haben, und

es doch mit den Erwachsenen gleich halten wollen, rennen mit aufgetriebenen Lammsblasen herum, und zerschlagen sie vor dem Brautpaare. Lang war der Zug, der in die Kirche sollte, und es dauerte lange, ehe man alle zusammenpaarte, je zwei, ein Bursch und ein Mädchen. — Die Brautmesse war gehalten, die Lieder abgesungen, alle hatten am Opfer teilgenommen — gar mancher Angst im Herzen, sich ungeschickt zu benehmen, so z. B. etwa die Verneigung und Verbeugung vor dem Brautpaare zu vergessen, als es aus dem Chore zurückkam; denn sie wussten sehr gut, dass solches nicht unbeachtet bliebe, sondern bei Tisch zum allgemeinen Vergnügen preisgegeben würde, wenn das Hinterstück[1]), geschmückt mit farbigen Bändern, vom Oberkoche mit einem scherzhaften Reime den Gästen vorgesetzt wurde, damit sie darüber ihr Sprüchlein machten; — niemand, zu dem das Hinterstück kam, durfte es zum Nächsten schieben, ehe er sich nicht durch ein Reimlein gelöst hatte. — Da läutet es wieder, und nun geht es aus der Kirche heim, Büchsen knallen, Blasen bersten, das ganze Gefolge geht zurück, wie es kam — Braut und Bräutigam stehen im Hochzeitshause mitten in der Stube, und nun kommt der Pastor und die ganze Schar, um ihnen Glück zu wünschen. Die Köche treten ein, entbieten zur Mahlzeit, und weisen jedem den Sitz an; das Brautpaar auf dem Hochsitz, Brautführer und Brautführerinnen beiderseits von ihnen, und so weiter, wie es zur Kirche ging. Die Mahlzeit besteht aus Fleisch- oder Grützsuppe, Ochsen- und Lammsbraten, worauf Bäckereien folgen; die Schenken sind nicht lässig im Nachfüllen leerer Gläser. Die Gäste sind lustig und manches Scherzwort fällt bei Tisch und weckt Gelächter.

Nun merkt man, dass die Köche wünschen, die Gäste möchten sich erheben und der zweiten Tischgesellschaft Platz machen; daher wird der Psalm nach Tische gesungen und für die Mahlzeit gedankt. Nachdem die zweite Gesellschaft abgegessen, beginnt man an die Anordnung des Brauttanzes zu denken, während die dritte Gesellschaft speist, und alle, die frei sind, sammeln sich in der Tanzstube, und der Küster hebt das Brautlied an:

„Ihr ehrlichen Brautleute, achtet nun wohl . . . . .[2])“, wie der Sendbote Abrahams Rebekka dahin brachte, ihm nach Kanaan zu folgen und Isaaks Frau zu werden; meist folgt dann die Susannenweise und noch ein drittes ernsthaftes Lied, und daran schliessen sich Heldenlieder und Balladen, und der Tanz geht ununterbrochen die ganze Nacht hindurch bis zum nächsten Mittag. Es kommt der dritte Tag; am Morgen begeben sich alle Gäste in das sogenannte „Brauthaus“; Braut und Bräutigam sitzen hier an einem Tische, schenken selbst Wein oder Rum und bieten allen, die mit den Hochzeitsgeschenken herkommen, grosse Becher an, — und nicht selten

1) Fær. *drunnur* „Hinterteil und Schwanz eines Rindes“, FA. Ords. s. v.
2) Im Originale dänisch; altes Kirchenlied.

wird hier des Guten zuviel gethan; der Tanz wird nun munterer und polternder. Das ist der letzte Tag, und heisst Abfahrtstag; die, welche von weither kamen, fahren zuerst, damit sie noch bei Tageslicht nach Haus kommen; die, welche einen kürzeren Weg haben, weilen oft im Tanze bis zur Dämmerung und sind dann nicht selten vom Singen ganz tonlos und heiser wie Enteriche. Noch eine Mahlzeit wird ihnen geboten, ehe sie fahren. Die Staatskleider werden in Kleidersäcke, Kisten oder Bündel gelegt; dann nehmen alle mit Kuss Abschied und danken für gute Gesellschaft und Vergnügen. Am Sonntage darauf findet die „Haushochzeit“ statt; da kommen die Köche und nächsten Verwandten zu Gast, hernach wird wieder am Abende getanzt, und damit ist das Hochzeitsfest zu Ende.

Hausbau.

Der jüngere Sohn des Erbbauern N. in Mikines hatte sich mit einem Mädchen von der Hauptinsel verlobt und sehnte sich danach, sie bald auf seine Insel heimzuführen. Der Vater hatte nichts gegen die Heirat einzuwenden und versprach ihm beim Hausbau zu helfen. Im Winter zog er Steine, die oben im Gebirge gebrochen wurden, heim, denn in den Ansiedelungen hier ist kein Stein zu sehen; er benutzte hierzu den Steinschlitten, wenn es so hart gefroren war, dass der Schlitten nicht in den Mooren oberhalb des Hauses versank. So wurde denn auf dem Bauplatze der Grund gelegt, unmittelbar auf den harten Erdboden, wo er nicht sumpfig war, und aus hübschen flachen Steinen errichtet. Das Frühjahr kam, und nun sollte vom Kaufmanne alles Material zu den Häusern genommen werden: Holz, Birkenrinde, Teer, Nägel, Ziegel, Kalk, Öfen und anderes, und alles das wurde auf einem Schiffe nach Sörvág geführt und dort aufgestapelt; denn das Fahrwasser um Mikines ist stets so unruhig, dass man nicht daran denken kann, dort eine Schiffsladung auszuschiffen. So musste man denn die Dorfbewohner bitten, alles den langen und schwierigen Weg von Sörvág heraus zu transportieren; der Mikinesfjord mit seiner starken Strömung lässt nicht mit sich spassen; doch machte keiner der Männer Schwierigkeiten, jeder versprach nach einer Ladung fahren zu wollen, sobald Meeresstille eintrete, und alle gaben ihre Zusage gerne. Balken und Bretter nebst dem anderen Materiale wurden glücklich auf die Insel geschafft, ohne dass ein Schaden geschah, und nun musste man daran denken, sich einen der besten Zimmerleute der Insel zu verschaffen, dass er die Arbeit leite, und andere, dass sie ihm hülfen. Der bereits gelegte Grund zeigt, wie gross die Wohnhäuser werden sollten; so werden denn die Ober- und Unterbalken, sowohl die Lang- als Querbalken erst verfertigt, dann in einander in den Ecken eingefalzt und in der Mitte zusammengestossen, alles so solid, dass nichts auseinandergehen kann, wenn der Nordwestwind mit seinen grimmigen Griffen das Dach

packen sollte; denn mag dieser Wind anderwärts auch erträglich sein, so brausen und sausen hier (infolge der Gebirgsformation) die scharfen Wirbel, die er von oben auf die Ansiedelung sendet, so, dass das Haus zusammenzubrechen droht; darum gilt es, die Häuser stark zu bauen und sich vorzusehen, dass sie der Wind nicht niederreisse. Das Riegelwerk war fertig, die Scheidebalken gelegt, jeglicher Balken mit seiner Falz, in die die Eckpfosten und Stolpen, sowie die beiden Enden der Wandbretter gelegt werden sollten; auch die Querbalken, die den Fussboden tragen sollten, lagen bereits. Jetzt galt es, das Sparrenwerk aufzustellen; die Hahnenbalken waren alle fertig und nach den Unterbalken zugemessen; die Eckpfosten und Stolpen wurden aufgestellt, die Querbalken fest in sie und die Unterbalken beiderseits eingestossen, und die Spreizbalken in die Hahnenbalken eingesetzt.

Das Dachgerüste ragte nun empor, und man musste sich beeilen, die Bekleidung aufzusetzen, damit der Wind keinen Schaden anrichte. Das Sägegestell hatte keinen Tag geruht, Balken und Bretter wurden gesägt, und jedes Menschenkind auf der Insel, das einen Hobel halten konnte, war unter die Handwerker aufgenommen worden, um zu helfen, und man konnte allen ansehen, dass hier keine Faulheit herrschte, sondern jeder sich beeilte, so gut er konnte. Die Sparren wurden aufgestellt und mit den Querspreizen verbunden, zusammengestossen, je eine Halbsparre mit dem oberen Ende in die andere, mit dem unteren in das Hahnengebälke, und am Ende die „skálkar“ (Holzstücke) angenagelt, die das „Wasserbrett“ tragen sollen, auf dem der Torfhälter (schiefes Brett, das den Torf am Herabgleiten hindert) angenagelt wird; hierbei gilt es aufzupassen, dass das Lager für die „skálkar“ nicht zu gross wird, denn sonst können Sprünge, besonders Frostsprünge, grossen Schaden anrichten, namentlich, wenn das Dach bloss einen rechten Winkel bildet. Oft wird eine Steinwand der einen Mauer des Hauses vorgeschoben, und zwar entweder gemauert oder aus Steinen und Torfstücken gesetzt, und das Dach über den Gang zwischen der äusseren und inneren Mauer hinausgebaut. Dann wurden die Hahnenbalken aufgesetzt, um die Sparrenpaare zusammenzuhalten nnd der letzte Sparren auf dem Giebel erhielt seinen Balken. Darauf begann man zu decken; die Schindeln wurden aufgelegt und sorgfältig Brettkante an Brettkante auf die Sparren genagelt, der Giebel auf die Falzbekleidung aufgelegt, und ein Fenster eingeschnitten, damit Licht in den Boden falle. Während man so am Dachstuhle arbeitete, hatte man unten nicht gerastet, sondern alles gethan, die Arbeit zu fördern, damit die Häuser vor dem Winde abgesperrt stünden. Obzwar man keine übergreifende Bretterverkleidung haben wollte, wurde gleichwohl eiligst gearbeitet; die Bretter lagen alle zurechtgehauen, gehobelt und mit Falzen zum Ineinandergreifen versehen, die Fensterrahmen waren eingesetzt und in der Eile wurden sie provisorisch mit Brettern verschlagen. Jetzt, da

das Haus geborgen war, konnten alle Leute in der Ansiedlung ruhig schlafen, wenn der Wind kam. Am ersten schönen Tag darauf sollte das Dach gedeckt werden und dabei musste alles Volk in der kleinen Siedelung helfen. Die Zimmerleute begaben sich auf das Dach, legten die Birkenrinde auf und befestigten die Torfhälter über derselben am Wasserbrett, setzten die Windbretter vor die Giebel und schlugen die Riegel, die sie halten sollen, fest. — Zahlreiche Leute graben draussen Torfstücke, die auf die Birkenrinde gelegt werden; zum Transporte der Torfstücke nach Haus bedient man sich der Pferde; die Frauenzimmer winden Heubänder zum Überlegen über die Torfstücke, damit sie nicht reissen, ehe sie fest geworden und die Rasenziegel zusammengewachsen sind, und lange Zweige werden oben aufgelegt, damit die Tòrfziegel halten und nicht herabrutschen, sich nicht aufwerfen und vom Dache stürzen. Wird die Belegung gut vorgenommen, so kann ein solches Rindendach ein halbes Jahrhundert stehen, ohne Sprünge zu bekommen. Während die Bauleute, nun nicht mehr unter freiem Himmel, sondern das Dach über sich, geschützt vor dem Wetter, es mag draussen zugehen wie es will, die Arbeiten ausführen können, die noch zu besorgen sind, als da ist: Boden und Decke legen, Wände täfeln, Fenster einsetzen, mauern, Öfen errichten, Fallstücke auf die Hahnenbalken zwischen die Querbalken setzen, Thüren einsetzen und dergleichen Kleinigkeiten mehr, haben sich andere daran gemacht, aus Stein und Torf die Wände der Rauchstube aufzuführen, die am oberen Ende an das Haus angebaut werden soll, doch so, dass das Dach bisweilen etwas niedriger ist und nur bis etwa zur Hälfte des Hausgiebels reicht. Innerhalb der Mauern kommt dann Riegel- und Sparrenwerk, getragen von Stolpen, und trägt das Dach wie in den anderen Häusern. Der schmale Gang zwischen den Wänden und der Panelierung wird zu Alkove-Schlafstellen verwendet, die mittels einer Schubthür von der Rauchstube aus zugänglich sind. Zur Bedachung der Rauchstube verwendet man selten Birkenrinde, sondern legt nur Stroh unter die Torfrasenziegel; über die Alkoven legt man jedoch meist Birkenrinde.

Unter dem Hausbau kam ein Mann aus Thorshavn her nach Westen; er gedachte hier zu übernachten, doch heftige Brandung zwang ihn, mehrere Tage auf der Insel zu weilen. Er schlenderte im Dorfe herum und liess sich in ein Gespräch mit den Bauleuten ein und begann sie zu fragen, welchen Taglohn ein Handwerker hier im Westen bekäme. Sie antworteten, sie wüssten es nicht; er glaubte, er habe sich schlecht ausgedrückt, und der Mann habe nicht verstanden, was er meine, und brachte deshalb nochmals seine Frage vor; doch der Zimmermann antwortete: „Wir denken an keinen Lohn für unsere Arbeit, sobald das Haus fertig ist, wird ein Fest abgehalten, und dazu kommen wir alle; — hier will einer sich niederlassen, der unserer Hilfe bedarf; sollten wir jemals in die Lage kommen, ihn um seine Hilfe anzusprechen, so wissen wir, dass er

damit nicht zögern wird.“ Diese Antwort prägte sich der Nordmann gut ein, um nachher erzählen zu können, was auf Mikines Brauch sei und wie hilfreich hier im Westen einer gegen den anderen sei.

Der Ansiedler und seine junge Frau haben uns gebeten, nach Westen zu kommen und sie den kommenden Sommer am St. Svitunstag (2. Juli) zu besuchen, wenn es das Wetter erlaubt. Wie unser Boot um die Landzunge gleitet und gegen die Kluft zufährt, erblicken es Leute, die am Berge stehen und melden die Ankunft der Gäste. Die Gatten eilen herab, um uns zu empfangen und führen uns von dem felsigen Strande hinauf zu ihrem Hofe. Der Weg geht am Fischdörrhause [fiskahjallur] vorbei, zu dem wir zuerst kommen; die Giebelwände beiderseits sind wohl gearbeitet, die dazwischen befindlichen Sprossen frisch geteert; wir gucken hindurch und sehen ein Bündel Kohlenfische und ein anderes mit Kleinfischen drinnen hängen und die Querstangen voll von ausgeweideten und paarweise zusammengebundenen Fischen[1]). In der Nähe des Hofes steht das Fleischdörrhaus; ein Holzschloss ist vorgelegt, doch steckt der Schlüssel und wir können eintreten, um nach dem Dörrfleische zu sehen; doch ist davon wenig vorhanden, da das Jahr schon so weit vorgeschritten ist; das Dörrhaus ist gut gearbeitet, die Sprossen schmal, damit der Wind tüchtig durchziehen kann, die Eckpfosten stark und mit Querbändern gut befestigt, und ein dicker Gürtel läuft um die Mitte der Sprossen; Eisenstangen aus dem Riegelwerk in den vier Ecken sind mit dem untersten Steine der Steinhaufen verbunden, auf denen das Riegelwerk ruht, damit der Wind das Dörrhaus nicht vom Grunde losreisse. Das dritte Aussenhaus (Wirtschaftsgebäude) ist der Kuhstall, der dem Hofe zunächst steht, gerade gegenüber der Rauchstubenthür; das ist hier wie überall auf den Inseln ein niederes, finsteres und unappetitliches Stein- und Torf-Gebäude. Sie besassen eine Kuh und eine Färse, die beide im Freien weideten, und ein Stierkalb, das im Hauszaune stand und brüllte. Wir gelangen jetzt zu den Wohnhäusern. Infolge des trockenen Frühjahres war das Holz frühzeitig gesprungen und konnte nunmehr innen und aussen endgiltig verschlagen werden, und nun war alles fertig und von aussen geteert. Wir erfassen das Klinkenband, öffnen und gehen durch die Vorstube, in der die Mühle steht, in die Rauchstube. Hier war kein Fenster, das Licht fiel durch die Luke mitten in der Dachwölbung herein. Unser Blick fiel zuerst auf den Lukenrahmen[2]), der mit dem Messer schön geschnitzt und mit Namen und Jahreszahl versehen war; die Deckhaut war mittels der Hebestange, die an einem Querbalken angebunden war, aus dem Rahmen gehoben. Über dem Feuer in der Esse hing an einem Haken ein Kessel

1) Grössere Fische werden ausgeweidet, um schneller zu dörren, kleinere bleiben ganz (Mitt. Hammershaimbs).

2) genauer: *ljóarabogi*; zur Erklärung vergl. Jahrgang II dieser Zeitschrift, S. 155, Anmerkung.

und herum standen Sitzbänke, unter denen Torfstücke lagen, Dreibeine, Baumstümpfe und Walrückenwirbel zum Sitzen; an den Wänden und den Alkoven liefen Bänke. Von dem gestampften Erdboden der Rauchstube treten wir über eine Thürschwelle in die Glasstube, die ungefähr acht Ellen tief, sechs lang, und drei innerhalb des Gebälkes, somit gute vierthalb zwischen Fussboden und Decke, hoch war; hier standen Tische, Stühle, Kisten und Betten. Von hier gelangten wir in eine Küche, wo ein Herd zum Feuern der beiden Öfen stand, die sich in der Kammer und in der letzten und schönsten Stube befinden. Von der Küche führt eine Thür in das Tún, durch die man Unbekannte führt, wenn man sie ehren und in die Hauptstube geleiten will; hier war auch eine Leiter, auf der man auf den Boden steigen konnte, wollte man sich dort nach den Vorräten an Wolle, Getreide und ähnlichem umsehen; Roggen, Stroh und ähnliches waren in die Winkel gelegt worden. Alles das war schön zu sehen, das beste aber, was man sehen konnte, war die Freude, die von den Gesichtern des jungen Ehepaares strahlte, dass sie alles das besassen und gegeneinander so gut waren, dass sie sich Glück und gute Tage für die Zukunft erhoffen durften.

Die Ausfahrt.

Von den Færingern geht das Wort, dass sie mit einem Ruder in der Hand zur Welt kommen. Das ist wohl eine Übertreibung und nicht buchstäblich zu nehmen; doch das ist richtig, dass die meisten Kinder, die hier geboren werden, schon eine Seefahrt mitgemacht und oft einen recht unangenehmen Sturm im Boote überstanden haben, noch ehe sie zwei Wochen alt waren; denn länger lässt man ungern die Kinder ungetauft, und führt sie daher oft weite Strecken dem Priester zur Taufe zu, es sei Sommer oder Winter. Und das erste, womit die Jungen zu spielen beginnen, sind kleine Boote, die sie zu ihrem grössten Jubel in Wassertonnen, Pfützen oder im Bache und unter der Wasserrinne[1]) in der Hausmark schwimmen lassen. Alle Bygden (Dörfer) liegen am Strande, mit Ausnahme eines Fleckens auf Nordstreymoy, der zur Bygd „í Kollafirði" gehört. Legt nun ein Boot an, so kommen die Kinder zum Strande hinab und bitten, sie in das Boot zu lassen, während die Ladung gelöscht wird, und ist es leer und die Brandung nicht besonders schlimm, wird ihnen gern die Erlaubnis gegeben, ein Stückchen vom Lande zu fahren und zu rudern, so gut sie es eben treffen, wenn auch die Griffe nicht just so sind, wie sie sein sollten. Die Ruder, die hier gebräuchlich sind, sind leicht zu handhaben, kurz, mit schmalem Blatt, damit man das Boot schützen und die Woge einschlagen kann, die in das Boot zu stürzen droht; es dauert daher garnicht lange,

1) fær. *lækja* „eine in einem Bache (wo er einen kleinen Fall bildet) angebrachte Rinne, durch die das Wasser läuft und woher man das Wasser holt" FA. Ordsaml. s. v.

bis der Junge ein Ruder halten und so führen kann, dass man es merkt, wenn er mit den anderen Männern an der Reeling sitzt, und daher kommt es, dass man sie oft schon in früher Jugend zur Ausfahrt mitnimmt, damit sie sich früh an die See gewöhnen: denn das ist ja das grösste und beste im Leben für den Færing.

Es war zur Zeit der Lichtmesse; die Fischerei im Hochwinter war kärglich ausgefallen, denn das Wetter war ungüustig zur Ausfahrt gewesen, und die langen Wochen erzwungener Unthätigkeit hatten viele Familien der Armut nahegebracht; denn wo die See ihren Beitrag versagt, herrscht Not auf den Færöern. Jetzt aber verbreitete sich die Nachricht, dass sich der Februarschellfisch vor Nolsö gezeigt habe, und somit musste man darauf bedacht sein, Muscheln und Meerschnecken zum Köder zu sammeln, und darüber verging ein Tag. Die Strömung ging gerade hart, und da fischt es sich am besten nach der Steinscholle; doch diese Strömung gehörte zu den argen, da der Mond der Erde zunächst stand, und deshalb war es ein gefährliches Wagestück, auszufahren, wenn nicht ruhiges, andauerndes Wetter herrschte. Leicht begreiflich, dass die Fischer überall in schlechtem Humor und geringer Geduld am Lande umhergegangen waren und ausgespäht hatten, ob das Wetter Gelegenheit zur Ausfahrt geben werde, denn sie sehnten sich alle hinauszukommen und aus der See wieder eine Mahlzeit zu holen! — Nun aber war eine Ruhepause eingetreten, der Wind legte sich gegen Abend, der Wolkenzug hörte fast auf, so dass man ihn nur am Monde vorbeitreiben sah. Der Tag brach in vollem Sonnenschein an; schon nach Mitternacht hatte N. alle Bootsleute geweckt und sie angetrieben, rasch zum Felsabsatz herabzukommen und die Köder an der Leine zu befestigen. Er versprach sich einen guten „Weckfisch“[1]) heute, weil sich grosse Frühjahrsfische im Steinschollenzuge befanden; der „Weckfisch“ und „Haltefisch“ fallen ausserhalb der Teilung jenen zu, welche wecken, beziehungsweise das Boot am Fischstande stille halten, als Lohn für die Arbeit, die den anderen allen zu gute kommt. Bei dem Befestigen des Köders wurden auch die Schnüre und Haken untersucht, ob sie wohl angebunden, ob kein Schade am Haken sei, weder an seinem Halse noch am Bogen, am Schnabel oder am Köderhalter. Eine Weile darauf waren sie vom Lande abgestossen, der Morgensang erklang, so dass man ihn weithin in allen Gehöften hörte:

„Auf Deine Gnade bau' ich,
geb' mich in Deine Hand . . . .“[2])

1) fær. *vökufiskur*, *vaktafiskur*: „Fisch, den derjenige zum Lohne erhält, der die Bootsmannschaft frühmorgens weckt und versammelt“ (FA. Ords. s. v.); vergl. gleich unten im Texte.

2) Im Originale dänisch; aus Hans Thomissöns Kirchenlied: „*Jeg vil mig Herren love*“ (mitgeteilt von Pr. Hammershaimb).

und die, so daheim geblieben waren, legten ihr Gebet hinzu: „Jesus sei mit ihnen und sende sie wohlbehalten zurück!“

Sie hatten gutes Wetter auf dem Wege zur Fischbank, doch die Strömung ging scharf und die Westflut brauste wie ein Wasserfall, und als sie um die Landzungen hinaus kamen, gingen die Wogen so hohl, dass sie kaum den obersten Rand von Nolsös steiler Südküste sahen, wenn sich das Boot im Wellenthale befand. Eine kleine Weile ging der Wind von Süden und die Strömung folgte nun der Windrichtung und setzte die See in Aufruhr; sie trösteten sich damit, dass die See glätter würde, wenn die Flut vorbei wäre. Sie hatte ihren Höhepunkt überschritten, als sie zu den Fischbänken kamen, und so legten sie denn die Leine aus, acht Leinenlängen[1]) den Grund entlang. Während die Leine auslag, griffen einige zu den Zwieseln und Angeln, die sie mitgenommen hatten, um es mit den Schnüren zu versuchen, und manche Heilbutte und sonstige gute Fische wurden aufgezogen, nun die Flut sich gelegt hatte. Die Flutstille war eingetreten, da ruderten sie nun zu der Fischblase [ein aufgeblasener und gedörrter Walfischmagen], die an der Oberleine befestigt war, um die Grundleine aufzuziehen. Der Fang bei diesem ersten Aufzug war nicht so schlecht, aber ein Heringshai strich um das Boot und war so zudringlich, dass es schon schändlich war, wie er die Steinschollen, die an der Leine waren, verschlang und die Fische in der Mitte abschnappte, als die Leine über Bord gehoben wurde. Das war ganz unerträglich; Harpune und Zug- und Bootshaaken hatte man ja im Boote; — eine fette Leng[2])-Leber wurde auf die Grossangel gesteckt und dem Hai vorgeworfen; der war nicht faul, den Bissen zu verschlingen und die Männer rasch bei der Hand, ihn mit dem Bootshaken zu stechen, mit Messern zu verwunden und zu töten, ihn aufzuschneiden und seine Leber ins Boot zu schaffen. Nun wurde wieder ausgeworfen, aber es geriet nicht recht; da die Strömung so stark war, kam die Leine in Unordnung, musste wieder aufgenommen werden und zeigte sich da verfitzt wie ein Knäuel; es bedurfte einiger Zeit, sie zu entwirren, ehe sie wieder ausgeworfen werden konnte. So ging der Tag nicht ganz ohne Verdruss ab, doch war der Fang gut, und da sie gern eine rechte Ladung heimbringen wollten, zog sich ihr Aufenthalt länger hinaus, als sie beabsichtigt hatten; — doch nun sollte nicht mehr ausgeworfen, sondern an die Heimfahrt gedacht werden. Das Wetter war den ganzen Tag über gut gewesen; doch durfte man ihm nicht trauen; die See ist klug, sagt ein Sprichwort, und man muss sich nach ihr richten: hier draussen ging Wellenschlag, um das Högniriff[3]) stand heftige Brandung, am Strande hatte es stark gebrandet; — diese Unruhe in der See

1) à 60—80 Faden s. FA. Ords. s. v. *djúpshædd.*

2) Lota molva.

3) Högnabodi, Blindschäre vor Rítuvík an der Südostspitze von Österö (FA. II 432).

deutete auf ein Unwetter, das im Anzuge war. Doch noch war es erträglich und gut und darum ruderten sie alle acht getrost dem Hafen vor dem Steven zu. In festem Rudern kamen sie rasch vorwärts, und sie hatten die grössten Schwierigkeiten mit den Stromwirbeln und -Läufen bereits überwunden, da brach ein Unwetter mit Wirbelwind und Schneegestöber von Nord-Nord-West über sie herein, das Boot musste gegen den Wind gelegt und zwei Ruder eingezogen werden, denn es galt zu schöpfen, da das Boot stark belastet war; solange Aussicht war, das Land zu erreichen, zögerte man, etwas von dem Fange hinauszuwerfen; doch das Rudern gegen den Wind war anstrengend und die Männer begannen müde zu werden, so dass es bisweilen eher rückwärts als vorwärts zu gehen schien. Es war dunkel und kein Strich auf dem Kompass zu erkennen; sie ruderten lange und wussten nicht, wo sie waren, doch hielt man beständig gegen den Wind. Sieht man weder Land noch Kompass, so wird die Zeit lang in einem Boote, das im Unwetter zur See ist, und es kann nicht geleugnet werden, dass ein paar von den Männern um die Heimkehr besorgt wurden und den Mut zu verlieren begannen, und alle sehnten sich danach, es möchte bald aufhören, damit sie doch wüssten, wohin sie steuern sollten. Wie sie nun so sitzen und sich ins Zeug legen und mit übermenschlicher Kraft rudern, merken sie an dem minderen Seegange, in dem sie sich nun befinden, dass sie aus der Strömung unter das Land gekommen sind, und in allen belebt sich der Mut wiederum und keiner spart den letzten Rest seiner Kraft, jeder greift zu, so kräftig er kann — da kommt der Rückschlag der ans Land anprallenden Wellen an den Steuerbord, und gleichzeitig ruft der Ruderer an den Steuerbordsdillen: „Land!“ und der vorderste Mann auf der Hinterbordsbank: „Nesslíð![1]) Skarðhamar[2]) gerade vor dem Steven!“ Der Wind hatte sich gedreht und blies nun gerade aus Norden; aussen vor Skarðhamar kamen sie in Deckung und hier hielten sie nun ein, um die Müdigkeit vergehen zu lassen und eine Weile auszuruhen, ehe die letzten Ruderschläge heim bis zur Leite gemacht wurden.

Dort zu Hause herrschte Unruhe; — man hatte das Boot zeitig heim erwartet und aus jedem Hause, aus dem der Mann auf die Fischerei ausgefahren war, waren die Frauen, jede mit ihrem Kaffeekrug und gehacktem Zucker, in die Pfarrei gekommen, damit sie den Männern bei ihrer Heimkehr einen heissen Trank bieten könnten. Sie hatten eine gute Weile gesessen, da brach der Sturm los und schlug das bange Frauenherz mit Entsetzen; bebend eilten sie auf den Hügel hinaus, um zu spähen und zu lauschen, und wieder herein zu den anderen, um die Trauerbotschaft zu überbringen, dass sich noch nichts von ihnen zeige. Der Sturm wehte fast das Haus um; — nun wirbelte vom Kollafjord dichter Seerauch herüber,

1) Bergleite bei dem Dorfe *á Nesi* auf Österö, FA. II 438.
2) Klippe am Strande unter Nesslid, FA. II 443.

die Windsbraut packte die Häuser, dass alles bebte und zitterte, doch noch mehr bebte das Frauenherz, das an den Mann und die anderen im Boote dachte: „sie machten es nicht, wie es jetzt tobt, sie finden den Kurs nicht bei dieser Finsternis,“ so klagen die armen Frauen und gehen angstvoll und friedlos in der Rauchstube hin und her; der Pastor und seine Frau gehen, selbst voll Bangen und Sorge, zwischen ihnen umher und versuchen sie zu beruhigen und ihnen Geduld und Hoffnung zuzusprechen. „Jetzt höre ich ein Boot singen!“ ruft voll Freude eine der Frauen und alle verstummen, um zu lauschen, ob es das Boot ist, das sie so heiss ersehnen. „Gott sei Lob! es sind unsere Männer, ich erkenne die Stimmen!“ Sorge und Trauer war nun zu Freude und Dank umgeschlagen, und während jene mit dem Boote vor der Klippe so lange hielten, bis die letzten Verse des Psalmes ausgesungen waren, kamen sie alle mit dem heissen Tranke zum Strande und erwarteten sie schon, als sie landeten; die Thränen flossen, als sich die Gatten wiederfanden und sich um den Hals fielen, sie wussten nicht, wie froh sie sein sollten. Dann wurde die Beute aus dem Boote geworfen, das Boot auf die Walzen geschoben, in das Boothaus gezogen und mit Stützen befestigt; dann ging man nach Hause, und inniger als an manch anderem Abend wurde Gott im Abendgebete Dank gesagt für die Gnade, die er ihnen heute erwiesen. —

(Schluss folgt.)

Sagen und Gebräuche im Stubaithal in Tirol.

Von **Paul Greussing.**

Etwa zwei Stunden in südlicher Richtung von Innsbruck, dort wo der ungeheure Bogen der Stefansbrücke sein steinernes Gewölbe über den Ruezbach in schwindelnder Höhe erhebt, und wo dieser Fluss in die Sill sich ergiesst, mündet das Stubaithal in das Sill- oder Wippthal.

Noch wenig berührt vom Hauche der modernen Welt, lebt hier der Bauer in kleiner Hütte inmitten der herrlichen Fluren, der starren Felsen, der eisigen Gletscher, die in Südwesten seine Heimat begrenzen.

Neustift heisst das innerste, höchstgelegene Dorf des Thales, dessen Alpen vom ewigen Schnee begrenzt werden.

Diese entlegenste Gemeinde birgt auch den grössten Schatz an Sagen.

Die Sonne ist bereits versunken, nur von der höchsten Spitze des Ferners leuchtet noch ihr letzter Scheidegruss.

Ein müder Wanderer, betrete ich die russige Almhütte zu Mutterberg. Der Senne schürt gerade an seinem Feuer. „Grüess Gott!“ lautet sein freundlicher Gruss, „Heut â amâl dâ heroben?“ Er rührt indes mit hölzernem Löffel das „Muas“ (Mus, eine Speise aus Mehl und Milch) ohne mich weiter zu mustern. „Kann ich vielleicht heute bei Euch übernachten?“ „Warum nit, wenn Enk (Euch) Heu und Stroh zur Liegerstatt guet gnuag ist?“ „Könnt ich vielleicht auch etwas zum Essen bekommen?“ Über das lodernde Feuer hinweg schnitt mir der Senne, dessen Alter schwer zu bestimmen gewesen wäre, ein komisch-ernstes Gesicht zu. „Na, na, a Schnapsl und an Butter und a Brot kunts hâben — aber wias mit dem Müasl da geht, dös woas der liebe Herrgott und Seppeles Gretl!“

Erstaunt über den dunklen Sinn des letzten Teiles seiner Antwort schaute ich in das sonnenverbrannte, mit tüchtigem „Ratzen“ (Schnurrbart) geschmückte Antlitz des Alten, dessen Augen jetzt aber prüfend das „Muas“ visitierten. Endlich nahm er die Pfanne vom lodernden Feuer, stellte sie auf den aus Steinen erbauten Herd nieder und seufzte beinahe: „Sehens Herr, dö Milch ist verhext, heut war Seppeles Gretel betteln da auf'n Kâser (Sennhütte) und i bin just nit gut auf (unwohl) gewesen und da hab i sie über die Hütten gejagt und nachher hat mir das vergebene (nichtsnutzige) Weibsbild die Milch verhext. Da kunnt i rühren bis zum jüngsten Tag, es blieb olm (immer) lauter.“

Ich wusste, dass ich, wenn ich es mit dem Alten nicht verderben wollte, seine Meinung nicht belächeln durfte und mir war es daran gelegen, noch mehreres aus dem Schatzkästlein des Aberglaubens und der Sagen gerade aus seinem Munde zu erfahren, denn er war mir als derjenige bezeichnet worden, dem sämtliche „Gschichten“ von Hexen u. s. w. bekannt wären.

„Jetzt muss i schleunig um geweichte (geweihte) Kohlen und um a Weichwasser gehn,“ fuhr der Alte fort „und das muss i in Stall eingraben, dann kanns in Viech nix mehr anhaben.“

„Giebt es da bei Euch auch noch Hexen?“ fragte ich den Senner.

Ich nahm meine Feldflasche, gefüllt mit altem Kirschengeist, und reichte sie ihm zum Trunke dar.

Bald war unsere Unterhaltung in Fluss und er erzählte mir unaufgefordert folgendes.

Auf der Alpe Mutterberg sieht man zuweilen in mondhellen Nächten einen schwarzen Stier mit weissem Stirnfleck, es ist der Geist eines Senners, der das Vieh misshandelt hat. Zur Strafe dafür muss er als Stier umgehen. Er kann jedoch erlöst werden, weil er ein „Zintl“ ist, d. h. einen weissen Stirnfleck hat.

Zu Grabach sieht man hie und da eine „Fackelsau“ (Mutterschwein). Es war dort einstmals ein Hirte, der die fremden Schweine Hunger leiden liess, während er seine eigenen gut fütterte. Er wurde dafür nach seinem

Tode in eine Fackelsau verwandelt und muss als solche bis zum jüngsten Tage umgehen. —

Auf der Schongeloar Alm zeigt sich manchmal ein graues Männlein, das ist aber nicht böswillig und die Almleute lassen dasselbe im Heu übernachten. Man nennt es „Schongloar Gilgl“. Die Leute vermuten, dass es der Geist eines Kuhhirten ist, der Milch gestohlen hat. —

Auf der Autenalm, gerade oberhalb Neustift, wohnt ein gespenstiges Wesen, man nennt dasselbe „Autens Breatlecke“. Oftmals rumort dasselbe ganz fürchterlich.

Zu „Nuirath“ (Neurauth) sieht man manchmal einen Hund. Man braucht nur längere Zeit zu horchen, natürlich nach „Betläuten“, dann hört man pfeifen. Pfeift man auch, so erscheint ein gespenstiger Hund. Man nennt ihn „Nuirath Würstler“. Es ist der Geist eines Hirten.

Auf der Kühalpe zu Oberiss aber haben sie vor etwa 20 Jahren einen Kühstier gehabt, der hat den Kühen die Milch aus dem Euter getrunken. Aus diesem Grunde verkaufte man den Stier nach Milders. Dort jedoch setzte derselbe sein Diebeshandwerk fort und als ihn deshalb eine Dirne züchtigen wollte, war er spurlos verschwunden. Es ist der Geist eines Senners gewesen, der die Kühe heimlich im Walde gemolken hat und auf diese Weise die Eigentümer betrog. —

In früheren Zeiten hatte beinahe jede Almhütte ihre „Wichteln“ oder „Ungeschicht“, jetzt aber sind sie auf die höheren Berge gezogen, weil der Unglaube überhand nimmt. Hie und da jedoch, wenn es droben recht wettert, kommen sie auf Besuch herunter. Sie sind aber dann unsichtbar und man vernimmt nur auf einmal hinter der Ofenbank ein Knistern und Kratzen. Manchmal hört man sie auch lachen oder weinen. Es sind ungetaufte Kinder.

Vor vielen, vielen Jahren war einmal zu Stubai die Pest und die Leichen standen von der Pfarrkirche zu Telfes bis zum Ende des ziemlich langen Dorfes. Dazumal war nämlich Telfes die einzige Kirche im Thale. Nach und nach sind alle Personen ausgestorben, bis auf zwei alte Leute in Neustift. Diese sassen eines Abends vor der Thür ihrer hölzernen Hütte und besprachen sich eben, was aus ihnen werden sollte. Da kam ein spannlanges Männlein und sang:

„I bin so grau, i bin so alt,
Denk Spitzwies zweimal Wies' und zweimal Wald.
Esst's Kranebitt und Bibernell,
Packt Enk der Tisel[1]) nit so schnell.“

Ehe sich die Überraschten erholen konnten, war das Ungeschicht verschwunden. Sie assen beide Wachholderbeeren und Bibernell und siehe — sie blieben verschont. Später kam der Norg öfters zum alten Ehepaare in

1) Tisel: influenzaartige Krankheit.

„Hoangart“ (Heimgarten zum Geplauder), insbesondere, wenn draussen die Flocken wirbelten und der Gletschersturm heulte. Er setzte sich dann zu ihnen auf die Ofenbank und erteilte manch nützlichen Rat über Vieh und Viehzucht. —

Es giebt aber auch böswillige Norgen. So hat erst vor einem Jahre ein solches Ding bei einem Bauern zu Vergör zwei Kühe an eine Kette gehängt. Zufällig war mein heutiger Wirt zugegen. Er legte zwei Weidenstöcke in Form eines Kreuzes über die Ketten und sofort sprangen selbe nach kurzer Bemühung auseinander. Ohne dies Mittel wäre es nicht möglich gewesen, die zwei Rinder zu trennen. —

Beim Buckeler zu Telfes trieb noch vor wenigen Jahren ein Ungeschicht sein Schabernack. Es löschte nächtlicher Weile die Lichter in der Stube aus, peinigte die melkenden Knechte, warf Steine u. s. w. Erschraken die Leute, dann hörte man ein gellendes Lachen. Auch beim Tannerbauern zu Telfes geschah im verflossenen Jahre ähnlicher Spuk, jedoch ist man dort noch im Zweifel, ob es ein Norg oder arme Seelen waren. Manche behaupteten sogar, es sei der Teufel gewesen.

Den ganzen Sommer über wohnen unsichtbarerweise die Kasertörggelen auf den Almen. Das sind sonst harmlose Wesen, nur die Neugierde können sie nicht vertragen.

Um Martini ziehen sie von der Alm ab und da segnen die Leute ihre Häuser, wenn sie abends zwischen 8—9 im Dorfe vorbeiwandern. Man verschliesst dann die Fensterbalken so fest als möglich. War aber einmal ein neugieriger Knecht und schaute heimlich hinaus. Da zogen sie vorüber, eine ungezählte Kinderschar. Schon kamen die letzten heran. Auf einmal erklang eine Kinderstimme: „Geh, thu dös Balkl zu!“ Sofort war der Knecht erblindet.

Er versuchte alle möglichen Mittel zur Heilung, er befragte fromme Priester — vergebens. Da gab ihm endlich eine alte Bäuerin den Rat: „Nächstes Jahr mehr (wieder) zu schauen.“ Er that es. Richtig wanderten die geisterhaften Kinder wieder vorbei. Schon glaubte der Arme, sie wären vorüber, als eine Stimme ertönte: „Geh, thu dös Balkl auf!“ Er wurde sofort wieder sehend. —

Ein anderes Mal begegnete ein Knecht, der es mit den Weibsbildern mehr als nötig zu thun hatte, auf der Strasse zwischen Fülpmess und Mieders den abziehenden Kasertörggelen. Ganz zuletzt humpelte ein kleines Kind dem Zuge nach. Es war im Hemde, aber dasselbe war viel zu lang, so dass es vom Kinde nachgeschleppt wurde.

Der übermütige Bursche fing zu lachen an, erstarrte jedoch sofort vor Schreck, denn das Kleine sagte: „Vater, derfst nit z'lachen, weil mir kein besseres Leichentuch geben hast.“ —

Was die Hexen anbetrifft, so giebt es solche in Stubai noch in grosser Menge. Jeden „Pfinstig“ (Donnerstag) versammeln sie sich zum Hexen-

sabbat am Sailjoche. Sie machen die bösen Wetter und wenn die grosse Glocke von Telfes nicht wäre, dann würden die Fruchtfelder schon längst in Murbrüche verwandelt sein. Besonders kräftig gegen das Verhexen der Früchte ist es, wenn man im Frühjahr geweihte Kohlen in die Erde legt.

Der Andrä Volderauer, ein Bauersohn aus Telfes, hat erst neulich am Sailsteg eine Hexe gesehen. Sie war weiss gekleidet. Der Ochsener Wurzer hat die Hexen deutlich schreien gehört am Sailerboden. Den Buckeler Bauern aus Telfes begegneten auch einmal zwei Hexen, und die haben ihn so böse angeschaut, dass er vor Schreck das Kreuz schlug und über Stock und Stein von dannen eilte.

Der Brantner Bauer zu Telfes gab vor etwa 10 Jahren einen feisten Ochsen auf die Alm unter Sailjoch. Da kommt eines schönen Tages ein Bursche und meldet, er solle schnell kommen, der Ochse sei verhext. Da ist der Brantner wohl eilig mit geweihtem Salz auf die Alm — aber zu spät. Der Ochse stand wohl oben — aber nur die Haut war über die Knochen gespannt und er zitterte wie Moosrohr. Die Hexen hatten nachts ein Gelag gegeben und das Fleisch dazu vom Brantner Öchselein herausgezaubert. —

Der alte Jörgele von Gabers traf einmal zu oberst auf der Saile eine Hexe. Sie sprach kein Wort und strickte. Natürlich suchte Jörgele so bald als thunlich aus dem Bereiche der schweigsamen Hexe zu kommen, denn erst etliche Jahre sind es her, dass ein Fremder da oben einschlief und des andern Morgens zu Völs bei Innsbruck erwachte. —

Wenn es recht blitzt und donnert, betet der Landmann: „Heiligs Benediktus Kreuz, neunmal g'segnet, neunmal g'weiht, Jnri Jesus von Nazareth, König der Juden, bewahre uns vor jähem Tod!“ und kein Blitz, aus Hexenhand geschleudert, kann treffen. —

Die Glocke von Telfes aber hat eine solche Kraft gegen die verhexten Wetter, dass schon beim ersten Tone die Wolken nördlich gegen Kreith ziehen. Aus diesem Grunde trugen die Kreither den Telfesern 2000 Fl. unter der Bedingung an, dass sie die Glocke nimmer läuten. Die Telfeser aber natürlich als die „Gscheidern“ gingen diesen Vertrag nicht ein. —

Um Johannis und Bartlmä nachts 12 Uhr blühen die Schätze, d. h. man sieht an der Stelle, wo Geld begraben liegt, einen Lichtschein. Insbesondere am sogenannten „Rastbichl“ (ehemalige Totenrast) liegt ein Schatz vergraben. Denselben wollte einstmals ein Bauer heben und er war schon in der Arbeit, als zwei „Löter“ (Männer) in uralter Tracht erschienen. Von Furcht erfasst, suchte der Schatzgräber das Weite. —

In der Nähe des Oberberger Sees liegt eine goldene Gans vergraben. Ein Gaisbub sah vor einigen Jahren dortselbst einen Stein, auf welchem eine Gans eingemeisselt war. Er berichtete dies dem Senner. Als aber beide einige Stunden später danach suchten, war der Stein verschwunden.

Hätte der dumme Bub zwei Holzstäbe kreuzweise über den Stein gelegt, dann hätte er die Stelle wieder gefunden und wäre heute samt dem Senner ein steinreicher Mann. Die Gans ist ein alter Heidengott, der vor tausend Jahren während Feindesgefahr vergraben wurde. —

Zwischen Fulpmes und Mieders liegt ein Wald, Gschnals genannt. Dort sieht man noch heutzutage nachts ein Lichtlein. Selbiges hüpft herum und beginnt schliesslich zu „juchzen“ (juhu schreien); es ist der Gschnalsjuchzer. Wagt es irgend ein keeker Bursche, nachzujuchzen — hui — dann ist das Licht bei ihm und wäre er eine Stunde davon entfernt gewesen.

Als anno 1809 die Bayern zu Telfes ihr Quartier aufgeschlagen hatten, wohnte dortselbst auch ein Major. Er wagte es, trotz Warnung der Leute, das Licht zu verhöhnen. Da kam er schön an. Ihm und seinen Soldaten wurden die Gesichter gar arg zerkratzt und er musste endlich fliehen.

Nicht besser ging es einem Schmid zu Fulpmes, der sich unterfangen hatte, zu spotten.

Hie und da sieht man den Gschnalsjuchzer zu Telfes am letzten Hause als „Loter“ ohne Kopf nächtlicherweile auf der Bank sitzen[1]).

Der Gschnalsjuchzer begegnete auch einst einem Geistlichen als Mann ohne Kopf. Er hielt dem Erschrockenen ein Kind vor. Die Leute glaubten, der Hochwürdige hätte das Kind taufen sollen, dann wäre der Gschnalsjuchzer erlöst worden. —

Vor etwa fünfzig Jahren hütete am Schönberg ein Knabe Ziegen. Auf einmal kam ein Hund des Weges daher, der hatte statt des Kopfes einen Ganskragen auf. Wahrscheinlich war es auch der Gschnalsjuchzer. —

Als noch sämtliche Bewohner Stubais nach Telfes Kirchen gehen mussten, lebte zu Neustift ein gar gottesfürchtiges Weibele. Sie war alt und krank und dennoch wollte sie um Weihnacht die Mitternachtsmesse besuchen. Als sie Telfes erreichte, war es aber leider schon halb ein Uhr. Wie erstaunte sie jedoch: beim Eintritt in die Kirche gab der Priester soeben den ersten Segen. Gott hatte es so gefügt. Der Priester hatte mit der heiligen Handlung nicht eher beginnen können, bis das Weibele erschienen war.

Zur gleichen Zeit lebte in Neustift ein riesenstarker Mann, Ameisberger genannt. Der trug einst einen gestohlenen Stier lebend übers Joch und verspeiste selben innerhalb zwei Tage. Es war ein Waldmensch.

Sein Bild ist an der Decke der Pfarrkirche in Innsbruck gemalt. Es ist der Mann, welcher in beiden Händen eine zerrissene Kette schwingt.

---

1) Ich selbst sah im Jahre 1880, am 7. Dezember, 6 Uhr abends, ein schneeweisses Licht zu Gschnals. Es glich einer Kugel, war erst klein, wuchs zur Grösse einer gewöhnlichen Kegelkugel an und verschwand wieder. Trotz herrschenden Südwindes konnte man nicht die mindeste Bewegung der Flamme entdecken.

Zu Gschnitz war einst ein Seelsorger, ein frommer Mann, der konnte Teufel austreiben. Er hatte nach Hunderten geheilt. In Stubai gab es früher viele solcher Besessenen.

Eine Stunde ober Mieders ist ein unterirdischer See, der Wildmöser See. Vor einigen Jahren fiel eine Bötin hinein und ward bei Hall im Unterinnthal als Leiche aufgefischt. Der See hat also einen unterirdischen Abfluss. Ändert sich die Witterung, so hört man den See donnern. Heute ist er ganz mit Schilf überwachsen. Dieser See wird nach einer alten Prophezeiung einst ganz Mieders überschwemmen, wie es vor hundert Jahren schon geschehen ist.

Wo heute das erste Haus in Mieders steht, war einst das letzte, d. h. ganz Mieders wurde durch obigen See vor 100 Jahren vermurt. —

Buttermilch ist eine Medicin, die für alles hilft, aber sie muss sofort nach dem Butterschlagen getrunken werden, denn:

„Milch vom Kübel
Vertreibt alle Übel;
Wenn sie a Weil steaht,
Dann schau wie's dir geaht!"

Die gefährlichsten aller Tiere sind die Beisswürm (Schlangen, hier nur durch die harmlose Natter vertreten), die pfeifen die Leut' an und geschehen ist es. —

Wenn ein Mann heiratet, so muss er haben:

1. eine breite Hand, damit er viel durch die Finger sehen kann,
2. einen grossen Hals, damit er viel schlucken kann,
3. eine feste Leber, weil viel drüber kriecht,
4. ein steinhartes Herz, damit er die Stich nit g'spürt.

Am Hochzeitstag legt die Braut ein ihr gehöriges Kleidungsstück über die Hose des Mannes und ihr ist die Herrschaft im Hause gewiss. —

Wenn jemand in Stubai stirbt, so wird von den Angehörigen des Verblichenen in der ganzen Gemeinde, welcher der Tote angehörte, Haus für Haus Brod verteilt. Bei jedem „Vergelts Gott", das gesprochen wird, fliegt die Seele des Verewigten „an Ruck aufi" (ein Bischen aufwärts).

Die Leiche einer Jungfrau wird von geschmückten Jungfrauen, solche eines Junggesellen von Junggesellen mit Büschl (Blumenstrauss) auf den Hüten zu Grabe getragen.

Ehemänner und Eheweiber, hier Mander und Weiber genannt, zum Unterschied von Buben und Madlen (ledige Leute), werden von Ehemännern bestattet.

Die Totenwach bei einem Junggesellen versehen Jünglinge, bei einer Jungfrau Jungfrauen, und zwar immer zwei Personen. Bei Eheleuten wird die Totenwach von Ehemännern gehalten. Den Wächtern müssen die Hinterbliebenen Branntwein und Brod aufstellen; dann wird zum Zeitvertreib kartet (Karten gespielt). Nur hie und da besprengt man den Toten

mit Weihwasser, damit keine unreinen Geister in dessen Nähe kommen. Die Totenwache dauert von 8 Uhr abends bis morgens 6 Uhr.

Ist eine Leiche im Dorfe, so muss jedes Haus wenigstens ein Familienglied in der Zeit von 6—8 Uhr abends zum Rosenkranzbeten zu derselben entsenden. Unterlässt man dies, kommt „z'schnachts" (zur Nachtzeit) der Tote und rächt sich.

Die Leichen von Erwachsenen werden, wenn sie „auf Ehren" (ausgestellt) liegen, in ein Tuch gehüllt oder eingenäht; nur die Kinder (Engel) liegen offen.

Stirbt ein Kind, so herrscht in der Regel mehr Freude als Jammer im Trauerhause, denn der „Engel" ist direkt in den Himmel geflogen.

Schwerkranke melden sich vor ihrem Tode und man nennt dies Munuga (Ermahnung zum Beten).

Zu Mieders lag einst ein Mann im Sterben. Ein Arbeiter sah denselben ausserhalb des Dorfes Lâb hagen (Laub rechen) und dachte: „schau, isch der Hansl mehr auf" (wieder gesund). Als der Arbeiter ins Dorf kam, läutete gerade das Sterbeglöckl und er fragte, wer gestorben sei. Wie war er bei der Nachricht erstaunt, dass es derselbe sei, welchen er eben Lâb hagen gesehen hatte. Der Sterbende hatte sich gemeldet.

Das Melden aber ist ein gutes Vorzeichen für die Seele des Sterbenden, denn: „Übelor wo a Munuga g'schicht, beetet ma a Voter unser."

Tannenhof zu Telfes in Stubai.

Zu den deutschen Volksliedern aus Böhmen und aus Niederhessen.

Von **Karl Voretzsch.**

Die Sammlung der deutschen Volkslieder aus Böhmen (herausgegeben vom Deutschen Verein zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. Redigiert von Alois Hruschka und Wendelin Toischer. Prag 1891) und die seit 1890 erscheinenden — und, wie es scheint, vorläufig zum Stillstand gelangten — Niederhessischen Volkslieder (herausgeg. von Joh. Lewalter. I.—III. Heft. 1890—92. Hamburg) bieten dem Freunde des Volksliedes zu mancherlei Vergleichungen und Beobachtungen Anlass. Eigene Sammlungen, die ich mir seit Beginn meiner Studienzeit angelegt und an verschiedenen Orten fortgesetzt habe, gestatten mir, zu einigen Liedern, die dort zum erstenmale gedruckt sind, aus andern Gegenden Paralleltexte

nachzuweisen, darunter hie und da auch solche, welche die dort veröffentlichten Texte in manchen Punkten ergänzen und berichtigen; weiter zu einigen auch sonst schon bekannten Liedern immerhin bemerkenswerte Varianten mitzuteilen; und schliesslich zu dem und jenem Liede eine Bemerkung hinzuzufügen, die für seine Geschichte vielleicht nicht unwichtig ist.

Ich beginne mit den niederhessischen Liedern:

1.

Wir lustgen Dreiundachtzger
Sein alle beisammen. (Lewalter I, no. 19.)

Die vom Herausgeber hierzu verzeichneten Varianten weichen ziemlich von einander ab, lassen aber doch einen ursprünglichen Zusammenhang erkennen. So darf man wohl auch das böhmische ,Wer sen ein lustiger Dragoner will sein, Der muss auch haben Kurasche dabei!' (Böhm. Vlr. S. 232), zu welchem die Herausgeber keine Varianten angeben, hierherziehen. Ferner hängt damit zusammen ein Lied der Bonner Königshusaren mit einem eigentümlichen Refrain und einer kurzen Einleitung, die gewissermassen das Signal zum Anstimmen des Gesanges giebt. Es lautet folgendermassen:

Juja, Juja!
Jetzt gehts wieder juja! } Langsam und gezogen.
Jetzt gehts los!

Rendezvous, Rendezvous —
Alle Rheinländer,
Das sind Teufelsbänder, } Flott.
Rendezvous, Rendezvous —
Alle Rheinländer,
Und die sind gut.

1. Unser Oberst hat an uns gedacht,
Hat Bier und Branntwein mitgebracht.
Unser Oberst soll leben,
Die Husaren daneben,
Neben ihm seine Officier!
Königshusaren, das bleiben wir.
Rendezvous, Rendezvous,
Alle Rheinländer etc. w. o.

2. Da seh' ich von weitem
Den Oberst schon reiten,
Neben ihm seine Officier.
Königshusaren, das bleiben wir.
Rendezvous etc.

3. Musikanten müssen spielen
Zu unserm Vergnügen,
Zu unserm Plaisir.
Königshusaren, das bleiben wir[1]).
Rendezvous etc.

---

1) Die Melodie der 2. und 3. Strophe entspricht Zeile 3—6 der 1. Strophe und stimmt zu dem entsprechenden Stück der niederhessischen Melodie.

2.

Es hatt' sich ein Fähnrich
In ein Mädchen verliebet. (L. I, no. 20.)

Das Lied ist offenbar eine Mischung aus zwei verschiedenen Liedern. Strophe 1—4 und vielleicht noch 7 bilden ein Lied für sich, die beiden Strophen dazwischen gehören einem anderen Liede an, das Lewalter nur noch von „einigen alten Hessen“ hat erhalten können. Dies zweite Lied ist anderwärts noch wohlbekannt und lautet in der vollständigeren Fassung, die mir aus der Garnison Halle (36. Inf.-Reg.) bekannt ist, so:

1. Es sind ja die Zeiten so schön in der Welt,
Dass alle junge Burschen müssen ziehen ins Feld.
Widerallallalla, Widerallallalla —
Dass alle junge Burschen müssen ziehen ins Feld.

2. Der König von Preussen, er hat es gesagt,
Dass alle junge Burschen müssen werden Soldat.

3. Die hübschen und die geraden, die sucht er sich aus,
Und die Krummen und die Lahmen schickt er wieder nach Haus.

4. Ach Mädchen! Ach Mädchen! Wie wird's euch ergehn!
Ihr müsst nun mit die Krummen und die Lahmen ausgehn.

5. Die traurigen Briefe, die schicken wir nach Haus,
Damit pressen wir unsern Eltern die Thränen heraus.

6. Die lassen sich erweichen und schicken uns brav Geld,
So wie es uns lustigen Soldaten gefällt.

Die Melodie weicht nur wenig von der niederhessischen ab.

3.

Ich stand auf hohem Berge,
Schaut herab ins tiefe Thal. (L. II, no. 16.)

Das Lied, das der Herausgeber noch nirgends aufgezeichnet geglaubt, ist weiter nichts als eine Umformung und teilweise Verstümmelung des Liedes von der Soldatenbraut, das wieder nur eine Veränderung des Liedes von den drei Grafen ist. Das wird klar, wenn man Simrock (Die deutschen Volkslieder) no. 57[1]) daneben hält: hier kehren die drei Mittelstrophen des niederhessischen Liedes nahezu wörtlich wieder, nur dass hier ein bergischer Husar die Rolle des „reitenden Artilleristen“ spielt und die dort kaum angedeutete Wirtshausscene ausführlich erzählt wird. Ein den gleichen Gegenstand behandelndes Lied, welches seine Verwandtschaft mit dem niederhessischen auch durch die sehr ähnliche Melodie erweist,

1) Auch bei Böckel, Lieder aus Oberhessen, no. 93.

inhaltlich aber ursprünglicher scheint, habe ich einst von einem Füsilier des 125. Inf.-Reg. (Tübingen) singen hören:

1. Ich stand auf hohem Berge,
Schaut hinunter ins tiefe Thal.
Da sah ich drei Gesellen
Bei einem Mädchen stehn.

2. Der erste war ein Schäfer,
Der zweite ein Kaufmannssohn,
Und der dritte, das war ein Wanderbursch,
Der liebte das Mädchen schon.

3. Und der Wanderbursche dreht sich um und um,
Nahm das Mädchen wohl bei der Hand.
Er trieb es mit ihr solange,
Bis er in ein Wirtshaus kam.

4. „Guten Morgen, Sie, Frau Wirtin!
Schenk sie ein ein gut Glas Wein,
Und das Mädchen hat so schöne Kleider an:
Versoffen müssen sie sein."

5. Und versoffen sinds die Kleider,
Kein Kleid ist nicht mehr da,
Und so muss das schwarzbraune Mädchen
Bei der Nacht nach Hause gehn.

6. Und die Handwerksburschen, das sind Schelmen,
Die, wenn sie auf der Reise sein,
Sie verführen alle schönen Mädchen,
Dieweil sie noch viel schöner sein [1]).

4.

An der Weichsel gegen Osten,
Da stand nach blutger Schlacht. (L. III, no. 43).

Der Anfang entstammt einem anderen Liede, das Lewalter an anderer Stelle mitteilt [2]). Dadurch wird aber der Schauplatz unseres Liedes völlig verändert und der wahre historische Hintergrund verdunkelt: denn dieser ist ursprünglich der Krieg von 1870, wie sowohl die vom Herausgeber citierte erzgebirgische Version (A. Müller, S. 24) als auch die mir aus der Provinz Sachsen bekannten Texte zeigen. Wir dürfen das Lied wohl als eins der wenigen echten Volkslieder betrachten, welche die grosse Zeit von 1870 gezeitigt hat. Text und Melodie vereinigen sich, um eins der schönsten Soldaten- und Volkslieder zu schaffen, das, auf dem Marsch oder im Biwak von zweistimmigem Chor gesungen, einen überwältigenden Eindruck macht.

Ich gebe die von mir aufgezeichneten Texte unverkürzt wieder, da sie sowohl unter sich, als auch gegenüber den beiden schon bekannten Versionen ihre Eigentümlichkeiten haben und das Lied selbst einer ausführlicheren Würdigung wohl wert ist.

---

1) Vergl. hierzu ‚Der Mühlbursch' in: A. Müller, Volkslieder aus dem Erzgebirge. 2. Aufl. 1891. S. 81.

2) Heft I, no. 33 (*An der Weichsel, fern im Osten, Stand ein Soldat auf seinem Posten*). Die zugehörige Melodie findet sich bereits früher aufgezeichnet in: Soldatenliederbuch, ausgegeben vom Königl. preussischen Kriegsministerium. Berlin 1882 (daselbst no. 81). Ebenda, unter no. 92 und 93, finden sich auch schon die Melodieen von Lewalter III, no. 13 und I, no. 23.

a.

1. Bei Sedan auf den Höhen,
Da stand nach blutger Schlacht
[:In der letzten Abendstunde
Ein Musketier auf Wacht.:]

2. Die Wolken ziehn gen Osten,
Der Mond am Himmel stand,
Er erleuchtet Wald und Fluren
Im grünen Frankenland.

3. Was raschelt dort im Busche?
Es ist ein Reitersmann,
Der mit tiefer blutger Wunde
Lag im Busche bei Sedan.

4. Reich Wasser, deutscher Kamrad!
Die Kugel traf so gut.
Dort an jenem Wiesenrande,
Da floss zuerst mein Blut.

5. Doch gewähr mir eine Bitte!
Grüss mir mein Weib und Kind:
Denn ich heiss Andreas Förster
Und bin aus Saargemünd.

6. Denn ich habe Weib und Kinder
Daheim am trauten Herd,
Die auf ihren Vater harren,
Der niemals wiederkehrt.

7. Der Mond beleucht't das Auge[1]),
Der Krieger Totenschar,
Die noch gestern um die Stunde
Hier noch frisch und munter war.

8. Den andern Morgen in der Frühe
Grub ihm ein Schütz sein Grab,
Und er streute Wiesenblumen
Und grüne Zweig aufs Grab.

9. Aus zwei Zweigen macht er ein Kränzlein,
Durch dieses weht der Wind.
Denn hier ruht Andreas Förster,
Er war aus Saargemünd. (Magdeburg, 26. Inf.-Reg.).

b.

1. Bei Sedan auf den Höhen
Da stand nach blutger Schlacht
In später Abendstunde
Ein Sachse[2]) auf der Wacht.

2. Die Wolken ziehn gen Osten,
Die Dörfer stehn im Brand,
Sie erleuchten Wald und Fluren
Im fernen Frankenland.

3. Der Sachse schritt auf und nieder
Wohl an der Totenschar,
Die gestern zur selben Stunde
Noch gesund und munter war.

4. Was jammert dort in einem Busche
Und klagt in bittrer Not:
„O heilige Mutter Gottes,
Gieb einen sanften Tod[3])!“

5. Der Sachse, er trat näher:
Da lag ein Reitersmann,
Der von des Feindes Kugel
So schwer getroffen war.

6. „Gieb mir Wasser, lieber Kamrad!
Die Kugel traf so gut.
Dort an jenem Wiesenrande,
Da floss zuerst mein Blut.

7. Doch eine Bitte mir gewähre!
Grüss mir mein Weib und Kind:
Denn ich heiss' Andreas Förster
Und bin aus Saargemünd.

8. Denn ich habe Weib und Kinder
Daheim am trauten Herd,
Die da warten auf ihren Vater,
Der niemals wiederkehrt.“

---

1) ? etwa für: *die Aue?*
2) Auch: *ein Schütze.*
3) Diese Zeilen stimmen zur erzgebirgischen Fassung.

9. Und bin ich nun gestorben,
Dann grab mich friedlich ein,
Und pflanz' auf meinem Grabe
Ein klein Vergissnichtmein."

10. Er sprach's, es brach sein Auge,
Der Reitersmann war tot.
— — — — — —
— — — — — —

11. Und in der frühen Morgenstunde
Grub ihm der Sachs' ein Grab
Und er streute Wiesenblumen
Und Zweige mit hinab.

12. Ein Kreuz aus schwachem Zweige
Schwankt dort im Morgenwind:
Da ruht Andreas Förster,
Er war aus Saargemünd.

(Halle, 36. Inf.-Reg.)[1])

1870 war Saargemünd noch französisch. Wenn man darauf besonderes Gewicht legen will, so wird die Tragik dadurch noch gesteigert: der Reitersmann Andreas Förster war dann ein Deutscher, der in französischen Diensten gefallen ist und nun seinem Feind — der zugleich sein Landsmann ist — die letzten Grüsse an Weib und Kind aufträgt.

5.

Nicht weit von Württemberg und Baden
Und von der wunderschönen Schweiz. (L. III, no. 34.)

Dies prächtige Hohenzollernlied ist im Schwabenlande wohl bekannt, wo es schon seit 1866 gesungen worden sein soll und hier bereits mehrfach — allerdings in veränderter Gestalt — in Schulbücher aufgenommen worden. Als Verfasser wird der — nunmehr verstorbene — Tübinger Volksdichter Metzger Späth vermutet, von einigen Seiten mit Bestimmtheit als solcher bezeichnet[2]).

Die schwäbische Version weicht nur in Einzelheiten von der niederhessischen ab. Schwierigkeiten für die Erklärung bietet — abgesehen vom Refrain, der offenbar in gar keiner syntaktischen Beziehung zum vorausgehenden steht und auch im Inhalt nur lose mit dem übrigen verknüpft ist — bloss die zweite Strophe:

Von diesem Berg da geht die Sage,
Die sich ins ferne Land erstreckt,
Und (hessisch: ein) jeder Vater hat die Klage,
Die sich auf seinen Sohn erstreckt.

Man nimmt ihn fort ins fremde Land,
Sein Vater glaubt, er sei verbannt,
Auf Hohenzollerns steilem Felsen,
Wo unverzagt die Eintracht ruht.

Der Inhalt bezieht sich, wie auch die Schlussstrophe zeigt, auf die geborenen Hohenzollern, die in fernen (norddeutschen) Garnisonen ihren Dienst leisten müssen. Der Ausdruck ist etwas unbeholfen: zweimal ‚erstreckt', dazu das zweite Male offenbar nur dem Reim zuliebe, um den einfachen Gedanken auszudrücken: ein jeder Vater hat eine Klage, die

1) Ähnlich auch in Prenzlau, 64. Inf.-Reg.

2) Ich entnehme diese Angaben den ‚Blättern des schwäbischen Albvereins' (Jahrg. 1892. IV, 214). Ebenda IV, 172 findet sich auch der Text des Liedes.

sich auf seinen Sohn bezieht = ein jeder Vater klagt wegen seines Sohnes. So dürfen wir auch die ‚Sage' der ersten Zeile nicht in dem üblichen Sinn nehmen: auch hier hat die Reimnot den Dichter zu einem schiefen Ausdruck verleitet. Er will offenbar nur sagen: von diesem Berge heisst es, wird erzählt, gesagt; dafür dem Reim zuliebe ‚geht die Sage'. Der Sinn der ersten Zeilen ist danach: ‚Von diesem Berg, d. i. den Bewohnern dieses Berges, erzählt man, ebenso wie von den Bewohnern des ganzen Landes: ein jeder Vater klagt wegen seines Sohnes, den er ins fremde Land hergeben muss'.

6.

O Strassburg, eine wunderschöne Stadt,
Darin liegt ein Soldat. (L. III, no. 19.)

Dies komisch-ernste Lied (Umänderung des weitbekannten O Strassburg, o Strassburg, Du wunderschöne Stadt etc.) ist — ausser in Niederhessen und im Erzgebirge — auch noch anderwärts bekannt. Bei den 72ern in Torgau beginnt das Lied:

Lippe-Detmold, eine wunderschöne Stadt,
Darin liegt ein Soldat,
Der da musst marschieren in das Feld,
Wo die Kanonen stehn.

Eine bemerkenswerte Variante findet sich in O. Schambachs Liederhalle[1]):

‚Preuss'sch Eilau, eine wunderschöne Stadt.'

Hier ist ein lustiger Refrain zugefügt, der — wie so oft — zur ersten Strophe recht wohl passt, zu den folgenden aber einen rührenden Kontrast bildet:

Drum ist's so schön, drum ist's so fein,
Drum ist's so schön, Soldat zu sein.

Leider hat der Herausgeber nicht angegeben, woher er das Lied erhalten.

7.

In Böhmen liegt ein Städtchen,
Das kennt fast jedermann. (L. II, no. 17.)

Dies Lied ist seither in einer ausführlicheren Fassung aus Böhmen[2]) bekannt geworden, das ohne Zweifel seine Heimat ist. Dass es von hier aus nach dem Erzgebirge gelangt ist, nimmt nicht Wunder. Wie ist es

---

1) O. Schambach, Liederhalle für Deutschlands Jugend. Altenburg. 1883. no. 55. Daselbst ist auch die Melodie beigefügt, von der sich die niederhessische nur wenig entfernt.

2) Deutsche Vlr. a. B. S. 82.

aber nach dem westlichen Deutschland, nach Hessen und an den Niederrhein gelangt? Im Jahre 1866 haben es die Bonner Königshusaren — wie mir ein ehemaliger Angehöriger des Regiments (Herr Seebach in Halle a. S., dem ich auch die übrigen hier mitgeteilten Lieder des Bonner Husaren-Regiments verdanke) mitteilt — in Böhmen singen hören und von da mit nach Bonn gebracht. Von hier aus hat es sich jedenfalls weiter verbreitet — die entlassenen Husaren trugen es weiter in Städte und Dörfer. Dass auch noch andere preussische Regimenter das Lied aus Böhmen mitgebracht haben, ist recht wohl möglich. In jedem Fall hat hier der Krieg das Bekanntwerden des Liedes in entferntere Gegend vermittelt — ein interessantes Zeugnis dafür, welche Zufälligkeiten für die Verbreitung eines Volksliedes in Betracht kommen können.

Dies Lied möge den Übergang zu den deutsch-böhmischen Volksliedern bilden, von denen ich folgende hervorheben will:

8.

Die Sonne steht am Himmel,
Mit ihr da schied die Schlacht. (D. Vlr. a. B. S. 84.)

In der vorliegenden Form bezieht sich das Lied auf eine Episode des Krieges von 1866: die Schlacht von Trautenau (dafür auch Nachod oder Tobo) ist als Hintergrund gedacht. Das Lied scheint sonst nicht bekannt[1]). Ich fand es in dem Liederbuch eines Magdeburger Musketiers (26. Inf.-Reg.), hier aber auf den Krieg von 1870 und die Schlacht von Sedan bezogen, auch sonst mehrfach abweichend. Ich gebe den Text unverkürzt wieder:

1. Die Sonne sank im Westen,
Im Norden war die Schlacht,
Bedeckt mit ihrem Schleier
Die dunkle Todesnacht.

2. Und mitten unter Toten
Ruht sterbend ein Soldat,
Es schläft an seiner Seite
Sein treuster Kamerad.

3. Es neigt sein Haupt zur Erde
Der Sterbende und spricht:
„Vernimm, du treuster Bruder,
Was mir am Herzen liegt.

4. Nimm diesen Ring vom Finger
Wenn ich gestorben bin,
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind.

5. Soll dich noch einmal geleiten
Zur Heimat das Geschick,
So bring' du meinem Liebchen
Dies Liebespfand zurück.

6. Sag' ihr, dass ich gestorben
Bei Sedan in der Schlacht,
Und in den letzten Zügen
Noch treu an sie gedacht.

7. Und sollt' mit einem andren
Der Priester sie vereinen,
Soll sie noch oft gedenken
An ihren verstorbenen Freund.

8. Mit diesem armen Ringe
Geb' ich mein Wort zurück.
Im Himmel werd' ich bitten
Auch für ihr ferneres Glück.

1) Liegt uns in einer Aufzeichnung aus dem Spessart vor. D. Red.

9. Wenn Mond und Sterne funkeln
Mit ihrem Silberlicht,
Sie scheinen dem toten Soldaten
Ins blasse Angesicht.

Ob die Beziehung auf Sedan oder auf 1866 ursprünglicher ist, wird sich jetzt schwer entscheiden lassen. In Böhmen ist das Lied erst in jüngster Zeit aufgezeichnet worden.

9.

Mein Schatz, der ist im Kriege,
Zu Ostern kehrt er heim. (D. V. a. B. S. 98.)

Das Lied macht einen durchaus modernen Eindruck. Nicht so in der Fassung, welche in mehreren Garnisonen der Provinz Sachsen (Magdeburg, Halle, Torgau) bekannt ist: hier tritt an Stelle des „Schatzes“ und „Burschen“ der Fähnrich auf, wodurch der Inhalt in eine frühere Zeit und dadurch erst in die rechte Beleuchtung gerückt wird. Diese Version ist ausführlicher und auch schöner als die böhmische, die ihr gegenüber nur als Entstellung erscheint. Die Melodie ist einfach wie der Text, aber gerade dadurch ist das Lied ausserordentlich wirkungsvoll. Es gehört zu den besten Liedern dieser Gattung. Ich gebe den Magdeburger Text (26. Inf.-Reg.), dazu die wesentlichsten Abweichungen des Halleschen (36. Inf.-Reg.):

1. Ein Fähnrich zog im Kriege,
Widibumjaja! Juchheirassa!
Ein Fähnrich zog im Kriege,
Wer weiss, kehrt er zurück?
Wer weiss, kehrt er zurück?

2. Er liebt' ein schwarzbraunes Mädchen
Drei Jahr' und noch viel mehr[1]).

3. Ein Fähnrich[2]) kam geritten,
Von Blut war er so rot.

4. Er grüsst' ein schwarzbraunes Mädchen,
Sie schaut' ihn fragend an:

5. „Ach Fähnrich, lieber Fähnrich!
Was bringst du neues mir?“

6. „Die Neuheit, die ich bringe,
Macht dir die Äuglein rot.

7. Dein Fähnrich ist erschossen,
Ist tot und lebt nicht mehr[3]).

8. Ich hab' ihn sehn begraben
Von vielen Officiern[4]).

9. Der erste trug den Degen,
Der zweite sein Pistol.

---

1) Halle: *Sie war so wunderschön.*
Darauf folgt noch eine besondere Strophe:
Sie stand auf hohem Berge
Und schaut ins tiefe Thal.

2) Halle: *Lieutenant.* Also auch hier Modernisierung!

3) Halle: *Dein Fähnrich ist gestorben,*
Ich hab es selbst gesehn.

4) Halle: Wir haben ihn begraben
Mit vielen Officieren.

10. Der dritte trug den Küriss,
Der vierte seine Kron'.

11. Über sein Grab ward geschossen
Mit Pulver und mit Blei."

12. Da droben auf jenem Berge
Singt eine Nachtigall.

13. Sie singt unserm Fähnrich zu Ehren
Für seine Tapferkeit.

10.

Nicht weit von hier, in einem tiefen Thale,
Stand ein Mädchen an einem Wasserfalle. (D. Vlr. a. B. S. 137.)

Das Lied ist hier gleichfalls zum erstenmale gedruckt, ist aber auch anderwärts bekannt, wie eine mir mündlich bekannt gewordene Version aus Prenzlau zeigt. Sie unterscheidet sich von der böhmischen hauptsächlich dadurch, dass sie an Stelle der drei ungleich langen Strophen (die sich im Gesange wohl ausgleichen) vier Strophen zu je vier Zeilen bietet, ausserdem noch durch mancherlei Einzelheiten. Der Text lautet:

1. In einem Städtchen, in einem tiefen Thal,
Stand einst ein Mädchen an einem Wasserfall.
Sie war so schön, so schön wie Milch und Blut,
Sie war von Herzen einem Räuber gut.

2. „Armes Mädchen, du dauerst meine Seele,
Ich aber muss in eine Räuberhöhle.
Ich kann hinfort nicht länger bei dir sein,
Dieweil ich muss in finstern Wald hinein.

3. Hier diesen Ring, und sollt' dich jemand fragen,
So sprich: ein Räuber der hat ihn getragen,
Der dich geliebt bei Tag und bei der Nacht,
Und schon so viele Menschen umgebracht.

4. Gehe dort auf jene(r) grüne(n) Wiese,
Da giebt es Männer an der Zahl so viele,
Mit denen du vielleicht kannst glücklich sein —
Ich aber muss in'n finstern Wald hinein.

11.

Lustig ist's Soldatenleben,
Für den Kaiser woll'n wir geben
Unsern letzten Tropfen Blut;
Soldaten müssen haben Mut. (D. Vlr. a. B. S. 233.)

Das Lied ist ein sprechendes Beispiel für die Umbildungen und Umdeutungen, denen das Volkslied auf seinen Wanderungen unterliegt. In der vorliegenden Version aus Böhmen handelt es sich natürlich um das Österreichische Vaterland und Kaiser Franz; eine fränkische Version, welche der vorigen in der Form sehr nahe steht, bezieht den Inhalt auf

das bayerische Vaterland, eine elsässische gar auf Frankreich und die Franzosen[1]). Aus Norddeutschland ist das Lied bisher nicht bekannt geworden, wird aber auch hier gesungen: so in der Rheinprovinz, so in der Provinz Sachsen. Diese Versionen unterscheiden sich von den bisher gedruckten durch eine strengere (auch ursprünglichere?) Pointierung in den ersten Strophen und durch abweichende Schlussstrophen.

a.

1. Redlich ist, das deutsche Leben
Fürs Vaterland dahinzugeben,
Für[2]) den letzten Tropfen Blut:
Ja, wir Deutsche haben Mut.

2. Wenn Kanonen uns auch blitzen
Und andere Waffen auf uns spritzen —
Ei, dann ziehen wir ins Gefecht:
Ja, wir Deutsche haben Recht.

3. Wenn wir unsre grauen Mäntel
Um ein deutsches Mädchen hängen,
Ei, dann fühlt sie keinen Schmerz:
Redlich ist das deutsche Herz.

4. Ich muss wandern auf fremden Strassen,
Muss meinen Schatz einem andern lassen,
Den ich hab so treu geliebt[3]) —
Lebe wohl, vergiss mein nicht!

5. Sollt' es Frankreich nochmals wagen
Und sich mit Deutschland nochmals schlagen,
Ei, dann soll das Pulver und Blei
Zeigen, dass wir Deutsche sein[4]).

(Halle a. S., 36. Inf.-Reg.)

Die Melodie ist nicht die von Ditfurth (Fränk. Volkslieder II, no. 263) mitgeteilte. Sie ist langgezogen und einförmig.

b.

1. Mutig ist das deutsche Leben,
Das uns zur Freiheit ist gegeben,
[:Bis zum letzten Tropfen Blut.
Wir Husaren haben frohen Mut.:]

2. Wenn Kanonen und Haubitzen
Granaten auf uns blitzen,
Mutig gehen wir ins Gefecht,
Denn wir Deutsche kämpfen für das Recht.

3. Wenn wir unsre weissen Mäntel
Um ein deutsches Mädchen hängen,
Ei, so fühlt sie keinen Schmerz:
Redlich ist ja das Husarenherz.

4. Mutig ist der deutsche Mann,
Der für die Freiheit sterben kann:
Wer sein Weib und Kind verlässt,
Der steht gewiss, gewiss im Kampfe fest.

1) Auch in Schwaben ist das Lied bekannt: siehe E. Meier, Schwäb. Volkslieder, no. 98.

2) Diese sinnlose Attraktion im Magdeburger wie im Halleschen Text.

3) In Magdeburg (26. Inf.-Reg.):

Ich habe sie so treu geliebt.

4) Für diese letzte Strophe in Magdeburg (26. Inf.-Reg.) die beliebte Wanderstrophe:

Auf meinem Grabstein könnt ihr's lesen,
Was für ein treuer Schatz ich gewesen,
Der hier liegt und der hier ruht,
Dem sein Herz, ja das war gut.

5. Deutschland, o du stolze Macht,
Schwarzweissrot[1]) ist unsre Pracht.
Tapfer muss das Preussen sein,
Sonst stünd' Frankreich, Frankreich[2]) bald am Rhein.
(Lied der Bonner Königshusaren.)

Die Melodie weicht etwas von der sächsischen ab.

Zum Schluss mögen hier einige Lieder Platz finden, die ein Freund des Volksliedes (Herr Referendar C. Du Chesne in Ebersbach) teils auf einer Ferienreise durch Nordböhmen, teils bei späterer Gelegenheit gesammelt und mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat. Sie finden sich in den ,Deutschen Volksliedern aus Böhmen' nicht, oder berühren sich mit dort publicierten Texten nur in allgemeinen Motiven.

12.

1. Es lebten zwei in einem Sinn.
Sie lebten in der Unschuld hin,
Sie liebten sich herzinnig lieb.
Das Schicksal trennt sie wunderlich.

2. Der Jüngling wollt' auf Reisen gehn,
Da blieb sein Mädchen weinend stehn.
Da sprach die Mutter: „Mein liebes Kind,
Du weinst dir deine Äuglein blind.“

3. „Doch, Mutter, hab' dir keine Not,
Schon längst wünsch' ich mir meinen Tod.
Wenn er nicht kehrt recht bald zurück,
Sonst kommt er um sein Erdenglück.“

4. Die Mutter merkte sich das Wort
Und sprach (?) zum Jüngling dieses Wort:
„Wenn du nicht kehrst bald zurück,
Sonst kommst du um dein Erdenglück.“

5. Der Jüngling trat die Reise an
Und reiste in des Liebchens Land.
Wie ihm da zu Mute war,
Als er da sein Mädchen sah!

6. Die roten Wangen waren bleich,
Die Hände und Füsse starr wie Eis.
Sie lispelt' ihm noch leise zu:
„Mit mir geht's in die ewige Ruh'.“

7. Sie schaut noch einmal die Sonne an,
Dann sinkt sie gleich in seinen Arm.
Ganz unschuldvoll und seelenrein
Schlief sie in seinen Armen ein.
(Sobochleben b. Teplitz).

Das Motiv ist das gleiche wie in dem Lied ,Es zog ein Knab' ins fremde Land' (D. Vlr. a. B. S. 90 f.). Im einzelnen aber zeigen die Lieder keine Verwandtschaft.

---

1) So 1870/71. Dafür im Jahre 1866: *schwarzrotgold.*
2) 1866: *Österreich, Frankreich.*

13.

1. Ich hab als armer Tischlergesell
Für das Leben keinen Mut.
Wenn ich bei meiner Werkstatt steh,
Da heisst es: Hoble gut!
Ach hobeln thu ich herzlich gern,
Das fällt mir gar nicht schwer.
Mir glänzet nie des Schicksals Stern,
Und das verdriesst mich sehr.

2. Wär' mir des Meisters Pepi gut,
Es würd' mich herzlich freun.
Kommt sie zu mir in die Werkstatt 'rein,
Gebt mir das Herz aus dem Leim.
Ich bin dem Mädchen herzlich gut,
Ich liebe sie recht heiss,
Auch ich vergiess' fürs Leben gern
Mein Blut und meinen Schweiss.

3. Wär' mir des Meisters Pepi gut!
Wär nicht ihr Vater reich,
Wär er so arm, wie ich es bin,
So wärn wir beide gleich.
Doch heimlich ist sie mir doch gut,
Sie liebt mich innerlich (inniglich?)
Das giebt mir Kraft, das giebt mir Mut,
Das freut mich innerlich.

4. Drum hobeln will ich, weil ich kann,
Bei Tag' und bei der Nacht,
Bis endlich mich bei meinem Fleiss
Die Liebe glücklich macht.
Und bringt die Liebe es zustand',
Und Pepi ist mein Weib,
Dann leimt und hobelt meine Hand
Nur noch zum Zeitvertreib.

(Aus einem Liederbuch. Schluckenau.)

Der glatte Text scheint modernen Ursprungs. Das Versmass stimmt mit dem des bekannten ‚Hobelliedes' aus Raimunds ‚Verschwender' („Da streiten sich die Leut' herum — Wohl um den Wert des Glücks") überein: vielleicht ist es zu dieser Melodie gedichtet, wie ja auch Einzelheiten des Textes an das Lied erinnern.

14.

1. Wenn man in späten Enkeltagen
Von sechsundsechzig spricht,
Da wird man sich verwundert fragen:
Warum kam denn Baiern nicht?

2. Warum seid ihr nicht erschienen,
Als man drang in Böhmen ein?
Franz Joseph hat es euch ja geschrieben,
Dass ihr sollt zur Stelle sein.

3. Oder habt ihrs nicht konnt lesen
Die Depesch' des Generals,
Weil besoffen ihr gewesen
Noch zum Abendmahl?

4. Hannover, Württemberg und Dessau[1])
Liesset alle ihr im Stich,
Bis Manteuffel unterdessen
Euch wohl auf die Kappen stieg.

5. Und der Baier sprach: Erschienen
Warn wir nicht zur rechten Zeit allhier.
Allein dass wir zu Haus geblieben:
Hatten soviel gutes Bier.

6. Wo wir hinkamen allerorten,
Da tranken wir zu jeder Stund,
Sonst wärs uns sehr sauer worden:
Das war der Verspätungsgrund.

(Sobochleben.)

---

1) Natürlich: *Hessen*. Die Sängerin jedoch erklärte auf Befragen: *Dessau*. So wird Hessen zu Dessau nur wegen eines vorausgehenden ‚und'.

15.

1. Was hört man jetzt neues vom Kriege,
Was hört man zu jetziger Zeit?
Man hört nichts als Kämpfe und Siege.
Das Schlachtfeld ist allzu bereit.

2. „O Schwester, ich muss dich verlassen,
Muss fort in das mördrische Land,
Ich kann dich vor Schmerz kaum umfassen,
So komm doch und reich mir die Hand.“

3. „Die Kugeln, die hört man schon pfeifen,
Da liegen die Toten gehäuft,
Dort sticht man mit mördrischer Lust
Meinem Bruder das Schwert in die Brust.“

4. Die Schwester thut weinen und klagen —
Ist das nicht ein traurig Geschick? —
„Im Schlachtfeld ist er geblieben,
Zu mir kehrt er nicht mehr zurück.“

5. Die Mutter thut weinen und klagen.
Der Vater naht: „Wo ist mein Sohn?“
In Bosnien liegt er begraben,
Das ist der Soldaten ihr Lohn.

(Schluckenau, Liederbuch.)

Tübingen.

Der Wolf mit dem Wockenbriefe.

Märchen in Kattenstedter Mundart.

Mitgeteilt von **E. Damköhler**, erläutert von **K. Weinhold**.

Et wâr e mâl en grâf, dē harre drei dechter, âwer keine harre hei sau leif als de jingeste, dat wâr sîn schôtkint. Wenn hei nâ'r schtat faur, denn brochte hei se immer wat mede, un alles wat se sek winsche, dat kreïch se. Wî nûn mâl weder grôter marcht wâr in der schtat, dâ frauch de grâf sîn dechterken, wat et ân lîwesten hebben wolle? hei wolle et kêpen. Un dat mēken winsche sek nen hipschen wokkenbreif. Dē grâf verwundere sek, dat sîne dochter sek nen wokkenbreif winsche, âwer hei sē jâ, hei wolle nen recht hipschen, den besten, dē te kêpen warre, mede bringen. De grâf leit nûn ânschpannen un wî hei âffâren wolte, dâ kâm sîne dochter noch emâl ânjelôpen un sē, hei solle âwer jô dēn wokken breif nich vorjetten.

Dat wēder wâr dēn dâch sau schêne, un wî de grâf in dat holt kâm, wû hei dorch moste, dâ sungen de vogels sau hipsch, dat de grâf meine, sau schêne harre hei se noch nich ehêrt. Wî de grâf nû sau in sînen wâgen sât, ewwerlachte hei sek, wat hei alle kêpen wolle, wat hipsches

solle et âwer sîn. Met der wile wâr hei nâ'r schtat ekommen, wû schôn alles lêwe. Dâ wâr vêl te sein un vêl te kêpen. De grâf mâke êrscht sîne jeschefte âf un denn kofte hei in; hei sochte immer dat beste ût, wat dâ wâr. Wi hei nû schôn sau wît fartich wâr, date nâ hûs fâren wolle, dâ folt ène in, date dēn wokkenbreif noch nich harre, un dēne dorfte hei doch nich vorjetten.

Hei junk alsau wedder nâ'n marchte un sochte un sochte, konne âwer keinen wokkenbreif finnen. Hei frauch, wû wol wekke te hebben warren, âwer keinder harre wekke sein. Hei leip noch en pâr mâl ewwert marcht, âwer nē, et wâr kein wokkenbreif dâ. Dâ worte recht bedrîwet; wat warre wol sîn dechterken seïn, wenn hei dēn wokkenbreif nich mede brochte, wû et sek sau vêl op efreut harre? Et junk ne sau nâ, hei konne et âwer nich endern un sē terlezt tau sînen kutscher: wey willen man nâ hûs fâren, et geit al op'n âbent lôs. Un sei fauren wech. De grâf sât in sîne kutsche un sē kein wòrt, hei dachte man immer an dēn wokkenbreif. Wî hei nûn in dat holt ekommen wâr un dat hei sau in jedanken sât, dâ schimmere op'n mâl wat vor ène von bôme; hei kukke nîpe tau un wî hei necher kâm, jewâre hei op'n bôme en wulf, de harre en wunderschènen wokkenbreif in der schnûte. De grâf leit glîks schtille hôlen un frauch dēn wulf, op hei dēn wokkenbreif nich krien kenne. Neï, sē de wulf, dēne geiwe hei nich hēr. Dâ bôt de grâf êne vèle jelt, wenne êne dēn wokkenbreif leite, âwer dē wulf wollne nich hērjèben. Terlezt sē de grâf, hei solle êne doch man den wokkenbreif jêben, hei solle ôk alles hebben, wate hebben wolle. Dâ sē de wulf, wenn hei hebben solle, wat den grâfen tauêrscht op der brie bejēnen dê, wenne ût'n holte keime, denn solle hei ôk dēn wokkenbreif hebben. Nûn harre dē grâf nen hipschen pûdel, dē êne allemâl, wenn hei nâ hûs kâm, bis op de brîe entjèjen leip, un dachte, dē wulf meine disen pûdel. Hei vorschprôk denn ôk, dat de wulf hebben solle, wat êne terêrscht op der brîe bejēnen warre. Dâ schmeït de wulf den wokkenbreif von bôme un de grâf faur vulder freuden nâ hûs.

Wî hei nûn ût'n holte rûter kâm, date nâ sînen schlosse kukken konne, dâ sâch hei schôn von wîdens sînen pûdel ânkommen, âwer ôk sîne kleine dochter, dē al lange op êren vâder ewârt harre, un weil hei nich kâm, êne en betjen entjèjen junk. Dēn grâfen schwâne nischt gûts, wî hei dē beiden dâhēr kommen sâch. un reip sînen kutscher tau, hei solle taufâren, dat se êr nâ'er brie keimen wî dat kint. Hei hoffe ôk immer noch, dat dē pûdel en betjen vorut lòpen solle; âwer jê rascher de grâf faur, deste harter leip dat mēken un dē pudel bleïf terîe. Dēn grâfen ewwerleip et heit un kôlt un in sîner angest joche hei, wate konne, âwer et hulp ne nischt. Wî hei op de brîe kâm, wâr sîne dochter ôk dâ un lache un frauch glîks êren vâder, ope ôk dēn wokkenbreif harre. De grâf mâke en frintlich jesichte, sau gût et gân wolle un sē: jâ, mî

dechterken, dēne hewwe ek nich vorjetten. Dat mēken marke âwer sînen våder doch ân, date wat op'n harzen harre, hei wâr nich sau frô un sau frintlich wî sist. Et frauch ne denn ôk, op ne wat arre gân warre, âwer hei leit sek nischt ût. dâmet et sîne dochter nich marken solle. Wî se nû nâ hûs kâmen, dâ wâr de freude grôt ewwer all dē sachen, dē de grâf mede brocht harre; ân meisten freue sek âwer dē jingeste dochter ewwer dēn hipschen wokkenbreif; sau wat schêues harre se noch nich esein. Bî al diser freude un disen jûwel wâr dēn grâfen doch schlecht te sinne, hei wolle ôk frô sîn, âwer hei konne et nich, hei moste immer ân dēn wulf denken. Et dûre ôk nich sau lange, dâ folt et der grēfinne op, dat êr man sau bedriwet wâr, un se frauch êne. Ânfanks wolle hei et nich seïn, terlezt âwer vertelle hei alles, wî et êne gân wâr in holte, un meine, wenn hei doch man dēn wokkenbreif nich enommen harre.

Se wâren alle in grôter nôt, blôs de jingeste dochter harre keine angest un meine, de wulf warre wol nich kommen. Nâu âbenbrôe sâten se alle in der schtûwe un vertellten sek noch wat. Dâ op ein mâl pumpe wat ân't dôr. Da! dâ isse, sē de grâf, un vor angest wusten se nich, wat se anfengen sollten. Se leipen hen un hēr un wollten de dochter vorschtēken. Met der wile jink et al weder: „bum, bum, bum! ek wil hebben, wat mek vorschprôken is, ek wil hebben, wat mek vorschprôken is.“ Harrejê! et wâr de wulf un wolle dat mēken hâlen. Nē, sē de grēfinne, mîne dochter krichte nich, dat mach kommen wî et wil, un schlôt dat mēken in de kâmer. Awer de wulf kloppe immer harter ân't dôr un wort al unjedillich, dat hei sau lange wâren moste. Dâ kâm de grâf un sîne frû op den jedanken, se wollten nâ êren schwineharten schikken, dē harre ôk en kleines mēken. dat wâr met'n grâfen sînder dochter in glîken alder; dat wollten se hipsch ântrekken un dēn wulwe herjêwen. Se sēn denn nûn taun wulwe, hei solle dat mēken hebben. âwer hei meste noch en betjen wâren, bis sei et ânetrekt harren.

Et dûre ôk nich lange, dâ wâr dēn schwineharten sîn mēken dâ. Dat moste der kleinen grēfinne sîne klêder ântein, wort hipsch terechte mâkt un denn vôr't schloss efeurt, wû de wulf wâr. Un dei wulf sē tau dēn mēken: set dek op minen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok! un vôrt junk et in't holt nâ'n wulwe sînder hêle.

In der hêle lâch vêl lôf un môs, wû de wulf oppe schleip; hîr solle nûn dat mēken blîben un dēn wulwe wat hûshôlen. Dat mēken sē ôk vôr lauter angest, jâ, dat wolle êt daun. Nâ ner wîle sē de wulf, hei meste jezt weder furt in't holt, êt solle sek âwer nich underschtân un wechlôpen, sist jinge et êne schlimm. Dâmet jink de wulf vôrt. Dat mēken wâr nûn ganz allêne in der hêle un fouk ân mette schrîen; et wâr sau angeste. dat de wulf êt opfrēten dêe, âwer wech te lôpen underschtunt et sek ôk nich, et wuste jo keinen bescheit in der wiltnisse. Wî de wulf

weder kâm, wâre hellisch meue; hei lachte sînen kop in den mëken sînen schôt un së vor êt: „lûse mek“. Dat mëken lûse êne denn ôk, und dâbî schleip de wulf in. Wî de wulf weder op wâke, frauch hei dat mëken, wat et wol ân der tît warre, un dat mëken së: „et wart wol sau ân der tît sîn, dat mîn vâder met'n schwînen in midâslâger lit.“ „Bist rechte nich, bist rechte nich,“ së de wulf un lachte sek in de ekke. Wî et âbent wâr, së de wulf vôr't mëken: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok“ un brochte et weder nâ'n schlosse.

Op'n schlosse wâren se noch alle oppe un schprôken dâvon, wû et wol dën mëken jinge un op dë wulf et wol nich emarkt harre, dat et dat rechte nich warre. Ach, së de grëfinne, wûvon solle denn dat marken? hei kennt jo unse dochter nich; hei wart wol nich weder kommen. Indem kloppe et dreimâl ân't schlossdôr un së: „ek wil hebben, wat mek vorschprôken is.“ Richtich, de wulf wâr weder dâ un brochte dën schwîneharten sîn mëken weder un wolle dat andere hebben. Nûn wusten se op'n schlosse nich, wat se mâken sollten. Dâ folt der grëfinne in, dat de kauharte ôk en mëken harre, dat met êrer dochter in gliken alder wâr. Nûn wort dën sîn mëken ehâlt. Et moste sek ôk hipsch te rechte mâken un denn wort et dën wulwe henejêben. Wî et vôrt dôr kâm, së de wulf weder: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok“ un furt junk et in't holt nâ'n wulwe sinder hêle. Nâ ner wîle së de wulf weder tau den mëken, hei wolle mâl vôrt gân, êt solle sek âwer nich underschtân un wechlôpen, sist jinge et êne schlimm. Dat mëken bleïf denn ôk in der hêle.

Wî de wulf weder kâm, worte meue. Hei lachte sînen kop dën mëken weder in den schôt un së: „lûse mek“. Dat mëken lûse êne denn ôk un dâbî schleip de wulf in. Wî hei weder op wâke, frauche dat mëken, wat et wol ân der tît warre, un dat mëken antwêre: „et wart wol sau ân der tît sîn, dat mîn vâder met'n keuen in midâslâger lit.“ „Bist rechte nich, bist rechte nich“ brumme de wulf un lachte sek in de ekke. Wî et âbent eworren wâr, së hei weder tau dën mëken: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok“ un brochte êt weder nâ'n schlosse.

Op'n schlosse wâren se in angest, op de wulf ôk dën kauharten sîn mëken weder bringen warre. Indëm dat se noch dâvon schprôken, junk et ân dôre: „bum, bum, bum, ek wil hebben, wat mek vorschprôken is, ek wil hebben, wat mek vorschprôken is.“ De wulf war weder dâ. Jezt hulp alles nischt, se mosten de grëfinne hërjêben. Dat kleine mëken krëïch de besten klêder ân, dë et harre, nâm sînen wokken un dën hipschen wokkenbreif un wort vôr't schloss efeurt, wû de wulf al lûre. Wî et hen kâm, së de wulf: „set dek op mînen rûen schwanz, ek wil dek fâren holt in't lant, ewwer hals, ewwer kop, ewwer schtok, ewwer blok,“ un furt junk

et weder dorch't holt nâ'n wulwe sînder hêle. Wî se ne tît lank dâ wâren, sē de wulf, hei wolle mâl wechgân; et solle sek âwer jô nich underschtân un wechlôpen, sist jinge et êne schlimm; dâmet junk de wulf vôrt; dat mēken fenk âwer ân te schrîen, dat et hîr sau schteinwint allêne sîn solle. Wî de wulf weder kâm, worte meue, lachte sînen kop in dēn mēken sînen schôt un sē: „lûse mek". Dat mēken lûse dēn wulf un dâbî schleip hei in. Wî hei weder op wâke, frauch hei, wat et ân der tît warre, un dat mēken antwêre: „et wart wol sau ân der tît sîn, dat mîn vâder met sînen jesten ân der tâfel sit." „Bist rechte, bist rechte" sē de wulf.

Dat mēken moste nûn immer bî dēn wulwe in der hêle blîben. Op lezt konne êt et âwer nich mêr ûthôlen un eines dâges nâm et sînen wokken un wokkenbreif un leip furt, immer dorch't holt wat et lôpen konne. Et leip dēn ganzen dâch, konne sek âwer nich ût dēn holte finnen; et wort âbent un schôn dîster un et wâr immer noch in der wiltnisse. Et wâr sau marrôde, dat et sek en ôgenblik hensatte. Wat wolle dat wēren, wenn et êrscht ganz dîster wort un de willen dîre kâmen? op'n bôm konne et nich klettern, dē wâren sau hôch un sau dikke. Et reip nâ vâder un mutter, âwer et hôr keînen minschen. Un wenn de wulf nûn kâm? Et fonk ân te schrîen un leip weder wîder dorcht holt bis et dîster wort. Dâ op ein mâl schimmere dorch de bême en licht. Dat mēken junk drop tau, un wî et necher kâm, jewâre et en klein hîseken. Et kukke dorcht fenster un sâch in der schtûwe ne ôle frû, dē schpunt immer flîtick vor sek hen, ône op te kukken. Sonst wâr wîder keinder drinne. Dat mēken fâte sek en harze un kloppe ân, âwer de frû schîne et nich ehêrt te hebben, se schpunt wîder; êt kloppe noch en mâl ân. Dâ kukke de frû rûter un frauch, wēr dâ warre. Ach, sē dat mēken, kenne je mek denn dise nacht nich bî jîch behôlen? ek hewwe mek in holte vorlôren un weit nich wû ek bin. Butten in holte grûle ek mek, behôlt mek doch dise nocht, ek wil ôk ganz ârtich sîn un nicht ēten un drinken. Ja, sē de frû, behôlen kan ek dek nich, mîn dochter, mîn man is en minschenfrēter, un wenn dē nâ hûs kimt un rikt, dat hîr wēr is, denn frite dek op. Lôp jô furt, date dek nich jewâr wart. Dâ fonk dat mēken ân te schrîen un bide de frû sau vêle, se mechte et doch behôlen, et kenne nich mêr gân un wû et in der finsternisse hensolle? se solle et doch vorschtēken, et wolle ôk mûsekenschtille sitten un sek nich rippeln un nich rêen. Dat hilpt dek nischt, sē de frû, mîn man rikt dat glîks, wenn wēr in hûse is, un dâbî kukke se sek dat mēken en betjen jenauer ân, un wî se sâch, dat et sau hipsch wâr un dat et saun schênes klêt âne harre, dâ dûre se dat mēken doch un sē, et solle man rinkommen, sei wolle et dise nacht behôlen. Dat mēken moste nûn alles vortellen, wî et ne gân harre. Dârop hâle de frû wat te ēten hēr, un wî dat mēken ejetten harre, sē de frû, se wolle et nûn und'ne in kelder vorschtēken, dat êre man et nich marken dê, hei warre wol bâle kommen; et solle sek âwer jô schtille vorhôlen, sist warre et vorlôren. Dat mēken vorschprôk

dat denn ôk un wort nûn in kelder ebrocht un dâ in ne ôle kiste schtôken.

Et dûre ôk nich lange, dâ mâke sek butten de wint op un et wort en jerûsche un en jebrâsche, als op de bême umme brëken wollten, un de schturm kâm immer necher un necher bis dichte vor't hûs un in de hûsdêr. Dâ wort et schtille. Dat wâr dë frû êre man, de minschenfrëter. Sau wi de wint in de schtûwe trât un sînen grôten mantel âwe tôn harre, së hei tau sînder frû: „frû, ek rûke minschenfleisch, ek rûke minschenfleisch.“ „Ach wat,“ së de frû, „dû bist wol nich rechter klauk, wû soll hîr minschenfleisch sîn, ek hewwe nischt.“ „Doch,“ secht hei, „ek rûke minschenfleisch, hâle man hër, ek hewwe grôten hunger,“ un dâbî schniffele hei umhër, op hei et nich finnen kenne. De frû schult, wû hei sek sau wat denken kenne, dat se wëne in hûse harre; hei warre wol nich recht jescheit, in dise jêjent keime kein minsche. Hei bleîf âwer dâbî, et warre minschenfleisch in hûse, un wenn sei et nich gûtwilliger hërhâlen dë, denn wolle hei et schôn finnen. Nûn wort de frû doch bange un se së vor êren man, hei solle sek man te frêden jêben, se wolle et ôk hërhâlen, âwer hei solle êr vorschprëken, dën minschen nischt te daun. „Brink et man êrscht hër,“ së hei, „dat wart sek schôn finnen.“ De frû moste nû dat mëken hervôrhôlen, un wî et dën minschenfrëter sâch, zettere un bewwere et ân ganzen karper un bide êne, hei mechte êt doch nicht daun; un de frû schprôk ôk vor dat mëken un së tau êren man: „kukke mâl, dit kleine ârtige worm, dat darfste mek nich opfrëten.“ Dat mëken moste nûn vortellen, wû et êne gân harre, wat vor ne bewantnis et met dën wokkenbreiwe harre un wû et hër wâr. Dârop së dë man, hei wolle et ân lêbente lâten, et solle sek te bede leîn, denn morjen freu, ê de sunne opjinge, wolle hei et metnëmen un nâ hûs bringen. Keinder wâr frôer wî dat mëken. De frû mâke en bede te rechte, wû et sek rin lachte un et schleip ôk bâle in.

Dën andern morjen, de sunne wâr noch lange nich opegân, dâ wâr de wint schôn te jange. Dat mëken moste opschtân un sek te rechte mâken. Wî alles sau wît fartich wâr, bedanke sek dat mëken bî der frû, nâm sînen wokken un wokkenbreif un de reise junk lôs. De wint mâke sek op, dat de bême brâschten, nâm dat mëken in sinen mantel un furt junk et dorch de luft. Grâde wî de sunne opgân wolle, kâmen se vor'n hipschen schlosse ân. De wint satte et hîr âf un së, et solle sek hîr op'n schlosshof setten un ânfengen te schpinnen. Dat mëken dât denn dat ôk un de sunne schîne op den wokkenbreif, datte blitzere un blenkere.

Op dën schlosse wône âwer en prinz, dë harre noch nich lange frît. Wî nûn de prinz opwâke un ût'n fenstere kukke un dat mëken mit dën hipschen wokkenbreiwe sâch, dâ wolle hei abselût dën wokkenbreif hebben. Dat mëken moste op't schloss kommen un et wort efrât, op et dën wokkenbreif nich vorkêpen dê. Et së âwer në, dëne vorkefte et nich; wenn et

âwer ne nacht bi dën prinzen schlâpen kenne, denne wolle et dën wokkenbreif hërjèben. Dâmet wârme ôk invorschtân.

Dën prinzen sîne frû harre êren manne âwer nen schlâpdrunk ejèben, un wî dat mëken et âbents op sîne kâmer kâm, dâ schleip de prinz schôn un wôke de ganze nacht nich weder op, un dat mëken konne kein wôrt metne schprëken. Dën andern morjen, wî de sunne opjunk, wâr de prinzessinne schôn dâ un wolle den wokkenbreif hebben. Dat mëken âwer së, dën wokkenbreif jeiwe et noch nich hër, dë prinz harre de ganze nacht eschlâpen un et harre kein wôrt metne schprëken kennen; et wolle êrscht noch ne nacht bî êne schlâpen. Dat jeschôch ôk. De prinzessinne harre êren manne âwer weder nen schlâpdrunk ejêben, un dat mëken konne weder nich metne schprëken, weil hei nich opwâke. Wî ân andern morjen de prinzessinne kâm un den wokkenbreif hebben wolle, jâf ne dat mëken âwer noch nich hër; èt së, de grâf harre de ganze nacht eschlâpen, et wolle ôk de dride nacht noch bî êne blîben, denn solle se dën wokkenbreif ganz beschtimt hebben. De prinzessinne leit sek denn ôk dârop in un mâke êren manne weder den schlâpdrunk te rechte. Wî et âbent wort un de prinz sek henleïn wolle, dâ dachte hei: „wûtau sollek denn immer dën schlâpdrunk nëmen?“ un jôt ne wech, un nûn konne dat mëken metne schprëken un se erkennten sek. Dë wulf metn wokkenbreiwe wâr nemlich dise prinz ewest un dit mëken wâr vor êne beschtimt. Dën prinzen sîne frû âwer wâr ne hexe un wolle nich, dat dise beiden tesamme keimen. Jezt wort se hals ewwer kôp furt ejocht, un dë beiden andern hebben sek efrît un sint gliklich met enander ewest.

Das Märchen vom wulve met'n wockenbreiwe ist von Herrn Oberlehrer Ed. Damköhler in Blankenburg am Harz in der Mundart seines Heimatdorfes, des benachbarten Kattenstedt, so aufgezeichnet worden, wie er es oft von seinem Vater, und dieser wieder von seinen Eltern gehört hatte. Ich will einige vergleichende Ausführungen dazu geben, da dieses Märchen einer weit verbreiteten alten Familie angehört, die über Europa verstreut ist und wahrscheinlich aus Asien stammt. Doch werde ich mich auf das zunächst liegende beschränken.

Das Grundthema der verschiedenen Erzählungen ist, dass ein Vater (König, Graf, Kaufmann) genötigt wird, seine liebste Tochter an ein tierisches Wesen zu geben, das aber ein verzauberter Mensch ist; seine Erlösung wird durch das Mädchen vollzogen.

In dem Kattenstedter Märchen soll ein Graf seiner jüngsten Tochter aus der Stadt als Geschenk einen Wockenbrief (d. i. ein verziertes Stück von Pergament oder dünner Pappe, das um den Flachs am Rockenstiel

gelegt wird)[1]) mitbringen. Er findet keinen, begegnet aber auf dem Heimwege einem Wolfe mit einem schönen Wockenbriefe. Er erhält ihn von dem Wolfe gegen das erste, das ihm zu Hause entgegenkommen werde. Das ist nun seine Tochter. Als der Wolf sie abholen kommt, wird erst die Tochter des Schweinehirten, dann die des Kuhhirten untergeschoben: beide bringt der Wolf zurück und verlangt die rechte. So muss ihm denn zuletzt das Grafentöchterchen folgen. Sie wohnt mit dem Wolfe in der Höhle, langweilt sich aber so, dass sie mit ihrem Wocken und dem Wockenbriefe entflieht. Sie findet nicht aus dem Walde heraus, abends gelangt sie zu einem Hause. Die Frau desselben nimmt sie auf ihr Bitten ein und versteckt sie vor ihrem Manne, einem Menschenfresser, dem Winde. Aber der riecht das Menschenfleisch, doch erbarmt er sich des Mädchens und trägt es am andern Morgen auf seinem Mantel zu einem schönen Schlosse, wo ein jung vermählter Prinz wohnt. Die Grafentochter setzt sich auf Rat des Windes vor das Schloss und spinnt. Die Sonne scheint auf den schönen Wockenbrief; der Prinz sieht das und will den Brief haben, den sie aber nur gegen eine Nacht bei ihm hergeben will. Der Prinz bekommt zweimal einen Schlaftrunk von seiner Frau, so dass das Mädchen kein Wort mit ihm sprechen kann. In der dritten Nacht aber dachte der Prinz: wozu soll ich denn immer den Schlaftrunk nehmen? und so konnte das Mädchen mit ihm reden und sie erkannten sich. Der Prinz war nämlich der Wolf und die kleine Gräfin für ihn bestimmt. Da ward die Frau, die eine Hexe war, fortgejagt und jene heirateten sich.

Man sieht leicht, dass in der Erzählung einiges gestört ist und fehlt. Die Überlieferung ist in dem aus Fehmern bei Müllenhoff (Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg. Kiel 1845. S. 385) mitgeteilten Märchen vom weissen Wolf besser.

Ein König verirrt sich auf der Jagd im Walde und ein schwarzes Männchen führt ihn zurecht gegen das Versprechen, dass es zum Lohne das erste, das dem König zu Hause entgegen kommen werde, erhalte. Das ist die jüngste Tochter. Nach acht Tagen holt ein weisser Wolf die Prinzessin ab, nimmt sie auf seinen Rücken und jagt mit ihr über Berg und Thal nach dem gläsernen Berge; dort wirft er sie ab und läuft davon. Das Mädchen sucht ihn nun. Es kommt zu einer kleinen Hütte, wo eine Frau ihm von ihrer Hühnersuppe mitteilt und die Knochen mitgiebt, als sie es weiter zum Winde schickt, der wohl vom weissen Wolfe wissen werde. So wandert die Prinzessin zum Winde, dann zur Sonne, erhält

1) Schambach, Wörterbuch der niederdeutschen Mundart der Fürstentümer Göttingen und Grubenhagen S. 303. Woeste, Wörterb. der westfälischen Mundart S. 328. — Wockenblad, das Pergament oder steife Papier, das um den Spinnrocken gebunden wird, Bremisch-niedersächsisches Wörterbuch V, 284. Danneil, Wörterbuch der altmärkisch-plattdeutschen Mundart S. 249.

von beiden Hühnerknochen mit und kommt endlich zum Monde, der vom weissen Wolfe auch nichts weiss, aber sagt: das schwarze Männchen gebe Hochzeit im gläsernen Berge. Der Mond bringt sie hin, in der Eile hat sie aber eins der Hühnerknöchlein vergessen. Sie versucht nun am Glasberge hinaufzuklettern, indem sie die Knöchelchen als Leitersprossen anlegt. Oben fehlt noch eine Sprosse, die sie durch ihren kleinen Finger ergänzt. In dem Berge sitzt das schwarze Männchen als verwunschener Prinz mit angezauberter Frau. Er erkennt die Prinzessin nicht, die nun ein Lied vom weissen Wolfe singt. Sie muss es wiederholen und der Prinz erkennt sie. Der Zauber ist gelöst, die falsche Frau wird verstossen und die Königstochter geheiratet.

Zu dieser Gruppe gehört auch die pommersche Erzählung vom weissen Wolf, aus Meesow, Kr. Regenwalde, bei Ulr. Jahn, Volksmärchen aus Pommern und Rügen I. no. 60 (Norden 1891), die freilich am Anfang und Schluss arge Änderungen hat.

Hier wird eine Prinzessin von einem jungen Herrn entführt. Sie muss ihn im Walde lausen[1]) und die gefundene sehr grosse Laus auf den Fahrweg legen. Da kommt ein Wagen mit der Frau des jungen Herrn und fährt über die Laus; mit einem Knall verschwindet alles und die Prinzessin ist ganz allein. Ein abgedankter Soldat weist ihr den Weg zu einem kleinen Häuschen, worin eine alte Frau wohnt, deren Söhne Sonne, Sterne und Mond sind, Menschenfresser, die sich aber des Mädchens erbarmen und ihr sogar drei glänzende Kleider schenken. Der Mond giebt ihr an, wie sie zu dem weissen Wolfe kommen könne und giebt ihr die Knöchelchen der drei Hühner mit, von denen sie dort gegessen hat. Diese muss sie als Brückenteile in das grosse Wasser legen, und als ihr eines fehlt, schneidet sie sich den kleinen Finger ab und kommt so hinüber zu der Stadt des weissen Wolfes. Sie legt nun das Kleid an, das ihr Sonne beim Abschiede mitgab; die Frau des weissen Wolfes begehrt es und bekommt es gegen ihre Erlaubnis, dass das Mädchen eine Nacht bei dem Prinzen bleiben dürfe. Ein Schlaftrunk betäubt diesen. Ebenso in der zweiten Nacht, welche das Mädchen durch das Sternenkleid erkauft. Aber in der dritten Nacht, welche ihr das Mondkleid verschaffte, goss der weisse Wolf den ihm verdächtigen Trank weg und erkennt nun die Prinzessin. — Diese pommersche Variante lässt nun nicht die Lösung des Zaubers und die Vereinigung des weissen Wolfes mit ihr eintreten, sondern die Prinzessin wird reich beschenkt entlassen und heiratet den abgedankten Soldaten.

In der Fehmernschen und der Pommerschen Erzählung hat das Aufsuchen des verschwundenen Wolfes durch das Mädchen eine bedeutsame

1) Das Lausen und die gefundene grosse Laus spielt auch in dem dänischen Märchen vom Wolf Königssohn (Sv. Grundtvig, Dänische Volksmärchen. Übers. von W. Leo. Leipzig 1878. S. 252 f.) eine Rolle.

Stellung, Prüfungen seiner Liebe sind dabei. In der Kattenstedter Fassung ist die Erinnerung daran nur dunkel. Diese in dem Märchen von Amor und Psyche am schönsten entwickelte Fahrt nach dem verlorenen Geliebten finden wir auch in dem hessischen Märchen vom Löweneckerchen (Grimm, K. u. H. M. Nr. 88), in dem dänischen vom Wolf Königssohn und eigentlich auch in dem hannöverschen vom Raben (Grimm, K. u. H. M. III, 153).

Im Grunde aber gehört dieselbe nicht zu dem ältesten Bestande der Geschichte. Dieser liegt darin, dass das Mädchen das verzauberte Tier lieb gewinnt und durch seine Liebe erlöst.

Diese einfache Gestalt hat eine Gruppe, worin der Verlauf so ist, dass dem Mädchen von dem Tiere erlaubt wird, die Eltern zu besuchen, unter dem Gebote, die gegönnte Frist nicht zu versäumen.

In dieser Weise erzählt das schwäbische Märchen: drei Rosen auf einem Stiel (E. Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben Nr. 57), so genannt, weil der Vater der jüngsten Tochter vom Markt drei Rosen auf einem Stiel mitbringen soll. Diese hütet ein schwarzes Ungeheuer, dem der Vater zur Lösung seines eigenen Lebens die Tochter angeloben muss. Das Tier erlaubt ihr sehr bald zu dem Vater zu gehen, nur solle sie am nächsten Tage zurückkehren. Sie ist gehorsam, findet aber das Ungeheuer wimmernd und im Sterben. Allein da sie kommt, kriecht ein schöner Prinz aus dem haarigen Pelz.

In einer Erzählung aus der Schwalmgegend in Hessen (Grimm, K. u. H. M. III, 152), wo auch eine Rose das von der jüngsten gewünschte Geschenk ist und das grosse schwarze Tier sich zunächst auch nicht verwandeln kann, versäumt das Mädchen, weil der kranke Vater stirbt, die Frist und trifft bei der Rückkehr alles im Garten und Schloss traurig verwandelt. Unter einem Kohlhaufen findet sie das Ungeheuer wie tot, ist sehr betrübt, begiesst es mit Wasser und es wird lebendig und wandelt sich, erlöst, in einen schönen Königssohn.

In dem niedersächsischen Märchen (aus Sichelstein, bei Schambach und Müller, Niedersächs. Sagen und Märchen S. 263), wo auch eine Rose das ist, was der Vater von seiner Kauffahrt mitbringen soll, ist das „Gedierze“ ein Bär, an den sich das Mädchen bald gewöhnt. Der Besuch bei den Eltern ist vergessen. Das Mädchen findet nun eines Tages den Bären wie tot. Sie beweint ihn, und als die Thränen auf ihn fallen, erwacht er und steht erlöst als schöner Prinz vor ihr.

Nach dem verwandten masurischen Märchen (Töppen, Aberglauben aus Masuren mit Sagen und Märchen. Danzig 1867. S. 142), ebenfalls mit der Rose, lässt das halb wolf-, halb bärartige Tier das Mädchen einmal nach Hause fahren. Als sie gehorsam zurückkehrt, findet sie das Wesen in Ohnmacht, küsst es vor Schmerz und erlöst es dadurch.

Ebenso erlöst in einer kroatisch-krainischen Erzählung (Friedr. Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven I. no. 66) ein Kuss des Mädchens

den verzauberten Igel, dem es durch die Rose, die es gewünscht, zu eigen geworden war.

Nach einer baskischen Erzählung (Webster, Basque Legends. London 1877. S. 167) ist das Ungeheuer, in dessen Besitz die Königstochter durch den Wunsch nach einer Blume kam, eine Schlange. Das Mädchen versäumt die gegönnte Frist um einen Tag, findet die Schlange ganz erstarrt, erwärmt sie und sagt ja, als es von ihr gefragt wird, ob es sie heiraten wolle. Auf dem Kirchgange wird die Schlange zum schönen Prinzen, die Schlangenhaut wird von der Prinzessin zu einer bestimmten Stunde verbrannt und der Zauber ist vernichtet[1]).

Sehr nahe steht dieser Gruppe das welschtiroler Märchen von dem Blatte, welches singt, tanzt und musiziert (la foglia che canta, che balla e che suona), das sich die jüngste Kaufmannstochter wünscht und dadurch in die Gewalt einer Schlange gerät (Chr. Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol. Innsbruck 1867. Nr. 25). Sie wird von der Schlange gut behandelt; als sie zu der Hochzeit ihrer beiden Schwestern geladen wird, geht die Schlange mit, und als der Hochzeitreigen getanzt wird, verlangt die Schlange, dass es mit ihr tanze. Wenn auch mit Grausen, thut es das Mädchen, zertritt dabei den Schwanz der Schlange und ein bildschöner Jüngling liegt, vom Zauber befreit, in ihrem Arm.

In allen diesen Märchen empfängt das Untier erst mit Lösung der Verwünschung menschliche Gestalt: eine Blume (oder ein Blatt) ist allen eigen. Dem singenden Blatt der welschtiroler Erzählung entspricht zunächst die singende Rose[2]) des deutschtiroler Märchen (Zingerle, Kinder- und Hausmärchen. Innsbruck 1852. Nr. 30), in welchem aber abweichend von den übrigen kein Tier, sondern ein alter Mann[3]) der Hüter der Rose und das Wesen ist, das die Königstochter dafür fordert. Er geht mit ihr zur Hochzeit der beiden älteren Prinzessinnen. Die jüngste beobachtet das Gebot, nicht zu lachen und zu sprechen und enthauptet auch auf seinen Befehl den Alten, aus dessen Rumpf der Schlüssel zu allen Schätzen des verzauberten Schlosses fällt. Die Königstochter war nun steinreich und frei, ein Schluss, der an das Pommersche Märchen erinnert, aber ebenso wenig ursprünglich und echt ist als der dortige.

1) Die Verbrennung der Tierhaut findet sich auch im Märchen ‚Hans mein Igel', in der indischen Geschichte vom verzauberten Brahmanensohn, wo der Zauber gelöst ist, als die Schlangenhaut verbrannt wird: Pantschatantra von Th. Benfey II, 147, und ebenso in der Siṃhâsana-dvâtriṅçikâ in der Geschichte von dem in einen Esel verwandelten Gandharva: A. Weber, Indische Studien XV, 254. Mehr noch bei Benfey, Pantschatantra I, 260 f., 265 ff. über die Entzauberung durch Verbrennung der angenommenen Hülle.

2) Eine Rose, die spricht und singt, bringt in dem lothringischen Märchen vom weissen Wolfe der Vater der jüngsten mit. Cosquin, Contes populaires de Lorraine II, 215.

3) In dem Fehmernschen Märchen sind das schwarze Männchen und der weisse Wolf zwei Erscheinungsformen desselben verzauberten Prinzen.

In der Gruppe, welche wir hier vorführten, hält das Mädchen das Gebot. In einer andern aber übertritt sie es und die Trennung von dem geheimnisvollen Wesen erfolgt sofort. Dasselbe war dem Mädchen um so lieber geworden, als es in der Nacht menschliche Gestalt annahm. Nach allerlei Gefahren findet das Mädchen den Geliebten wieder und vereinigt sich bleibend mit ihm.

Von den deutschen Märchen gehört das hessische vom singenden springenden Löweneckerchen hierher (Grimm, K. u. H. M. Nr. 88).

Ein Vater, der auf Reisen geht, soll den drei Töchtern etwas mitbringen; die jüngste wünscht eine Lerche (das Löweneckerchen). Als er diese findet, packt ihn ein Löwe, dem er als Lösung seines Lebens die jüngste Tochter geloben muss. Dieselbe geht am nächsten Morgen in den Wald, wo der Löwe sie empfängt und in sein Schloss führt. Bei Nacht ist er ein schöner Mann, die Hochzeit wird da begangen; auch alle seine Leute sind dann Menschen. Nach einiger Zeit lässt sie der Gemahl zur Hochzeit der ältesten Schwester nach Hause auf Besuch. Als die zweite sich verheiratet, bittet sie ihn, mitzugehen, und er thut es, sagt aber, kein Strahl eines brennenden Lichtes dürfe ihn treffen, sonst müsse er sieben Jahre lang als Taube fliegen. Trotz aller Vorsicht fällt nun dort ein Kerzenstrahl auf ihn und er entfliegt als Taube. Nun sucht die Frau nach ihm, folgt sieben Jahre lang seinen Blut- und Federspuren, bis diese aufhören. Da steigt sie zu Sonne und Mond hinauf, um nach der Taube zu fragen; der Mond erfährt vom Winde, dass die Taube wieder ein Löwe geworden und am Roten Meere mit einem Lindwurm kämpfe. Dorthin weist sie der Nachtwind und auf seinen Rat schneidet sie am rechten Ufer die elfte der dort stehenden grossen Ruten ab und schlägt den Lindwurm damit, der nun schwach wird. Der Löwe wird Mensch, aber auch der Lindwurm eine Königstochter, die den Jüngling fasst, mit ihm auf den Vogel Greif springt und ihn entführt.

Aber die junge Frau verzagte nicht und kam endlich zu dem Schlosse, worin der Löwenprinz mit der Königstochter lebte. Sie öffnete das Kästchen, das die Sonne ihr geschenkt hatte und zog das sonnenstrahlende Kleid an, das darin lag. Die Schlossfrau begehrt es und erhält es gegen Fleisch und Blut: d. h. sie muss erlauben, dass jene eine Nacht in der Kammer des Bräutigams schlafe. Dieser wird durch einen Schlaftrunk betäubt. Die zweite Nacht erkauft die treue Frau durch eine goldene Glucke mit zwölf goldenen Küchlein, die im Ei waren, das ihr der Mond gab. Diesmal wird der Schlaftrunk weggegossen und der Prinz erkennt seine Gattin. Sie entfliehen auf dem Vogel Greif und kommen in ihr Schloss zu ihrem Kinde zurück.

In diesem Märchen sind die Abenteuer der suchenden Frau ähnlich erzählt, wie in dem früher erwähnten aus Fehmern und Pommern und in dem Kattenstedter.

Sehr ausführlich und vielfach von dem Gange der genannten Märchen abweichend, auch mit andern Motiven gemischt, entwickelt das dänische Märchen vom Wolf Königssohn die Schicksale der Prinzessin, nachdem ihr Ungehorsam den Wolfprinzen vertrieben hat (Sv. Grundtvig, Dänische Volksmärchen. Übersetzt von W. Leo. Leipzig 1878. S. 252 ff.). Der Wolf wandelt sich nachts in einen Menschen, hat aber streng verboten, Licht anzuzünden, so dass die Königstochter ihn nie sah. Nach zwei Jahren darf sie ihre Eltern besuchen. Die Mutter giebt ihr beim Abschiede ein Messerchen mit, womit sie den geheimnisvollen Mann ritzen solle. Klage er über Schmerzen, sei er ein Mensch. Er klagt und hinkt fortan; sie verspricht künftig folgsamer zu sein. Aber nach zwei Jahren, als sie wieder bei den Eltern gewesen, folgt sie doch dem üblen Rat der Mutter, macht in der Nacht Licht und sieht nun ihren Gatten, der sofort entflieht. Die schweren Prüfungen der suchenden Frau werden von ihr bestanden, und die beiden werden endlich wieder vereint und der Zauber ist gelöst.

Dagegen endet das verwandte norwegische Märchen unglücklich, da der in einen Bären bei Tage verwandelte Mann, als ihn die Frau auf Anstiften ihrer Mutter in der Nacht beleuchtet hat und er durch einen herunterfallenden Tropfen des Talglichts geweckt wird, genötigt ist, sie für immer zu verlassen. Die Abenteuer des Suchens fehlen natürlich. (Asbjörnsen, Tales from the fjeld — from the norse by G. W. Dasent. London 1874. S. 353.)

Unglücklich schliesst auch die lothringische Erzählung vom weissen Wolf (le loup blanc: E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine. Paris 1887. II, no. 63)[1]). Der Gegenstand des Wunsches der jüngsten Tochter ist eine sprechende Rose. Der Vater findet einen Strauch mit sprechenden und singenden Rosen vor einem Schlosse. Dem weissen Wolfe, der auf ihn stürzt, als er die Rose bricht, muss er die erste Person versprechen, die ihm zu Hause entgegenkommt. Es ist die jüngste Tochter. Der Vater führt sie zu dem weissen Wolfe, der abends ein schöner Prinz wird und nur am Tage Tier ist. Daheim sagt der Vater, wo das Mädchen geblieben ist. Die älteste Tochter geht auf das Schloss und ihr verrät die Schwester das Geheimnis. Alsbald hört man ein schreckliches Geheul, der Wolf kommt und stürzt tot bei dem Mädchen nieder. Es ist sein ganzes Leben unglücklich.

In einem piemontesischen Märchen, das A. de Gubernatis aufzeichnete (Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von M. Hartmann. S. 630), ist ein guter Abschluss bei sonst gleichem Verlaufe möglich gemacht. Die jüngste der drei Töchter, Margarete, wünscht von dem reisenden Vater nur eine Blume. Eine Kröte droht ihm beim Pflücken den Tod, wenn er ihr nicht eine Tochter vermähle.

1) Vgl. dazu die vergleichenden Ausführungen E. Cosquins a. a. O. S. 217—230.

Die jüngste entschliesst sich zum Opfer. In der Nacht wird sie ein schöner Jüngling. Aber er gebietet ihr, alles geheim zu halten, sonst müsse er ewig Kröte bleiben. Dennoch verrät sie ihren Schwestern das Geheimnis und die Kröte verschwindet. Der Ring, den ihr Gemahl ihr früher gegeben, der alle ihre Wünsche erfüllen solle, versagt; der Geliebte erscheint nicht wieder. Als sie aber den Ring als nutzlos in einen Teich wirft, steigt der Vermisste als schöner erlöster Jüngling heraus.

In einem toskanischen Märchen, das Gubernatis ebenfalls aus Volksmund aufzeichnete (a. a. O. S. 631), verletzt das Mädchen auch das Gebot, über das Geheimnis zu schweigen und ausserdem versäumt es die ihm zur Heimkehr von dem Besuche der Eltern gesetzte Frist. Der Zauberer (von der Tierverwandlung ist keine Erinnerung geblieben) verschwindet und das Mädchen wandert unter Abenteuern, welche zu diesen Märchen ursprünglich nicht gehören, sieben Jahre lang herum. Ob sie den Gesuchten finde, ist nicht gesagt.

Hier sei nun genauer des Märchens von Psyche und Cupido gedacht, das Apulejus von Madaura in seinen Metamorphosen (IV, 28 bis VI, 24) erzählt und zum Gemeingut der gebildeten Welt gemacht hat[1]. Es ist nichts Anderes, als eine im Stil jenes afrikanischen Schriftstellers der Periode der Antonine ausgeführte Variante unseres Märchenstoffs, die keinen antiken Göttermythus enthält, sondern dieser ist gewaltsam in die alte indo-europäische Fabel hineingedeutet worden.

Die Hauptzüge sind diese. Ein König und eine Königin haben drei Töchter, deren jüngste, Psyche mit Namen, von wunderbarer Schönheit ist. Aber sie findet keinen Freier, und als die beiden älteren Schwestern heiraten, befragt der Vater das milesische Orakel Apollos und erfährt, dass Psyche auf dem Gipfel eines Berges ausgesetzt werden solle, wo ein Ungeheuer in Schlangengestalt sie holen werde. Psyche wird dorthin gebracht, der Zephyr trägt sie auf eine blumige Bergwiese und zu einem wunderbaren Schlosse. Sie sieht niemanden, obgleich sie köstlich bedient wird, und alle Nächte teilt ihr Lager ein unbekannter Gatte. Nach einiger Zeit hat sie nach den Schwestern Sehnsucht; der Gatte giebt ihren Bitten, sie durch den Zephyr holen zu lassen, nach, obgleich er die Gefahr erkennt, und sie bringen voll Neid Psyche dazu, das vermeintliche Ungeheuer töten zu wollen. Psyche erkennt Cupido, der Dolch entsinkt ihr, ein Tropfen Öl träufelt auf den Schläfer, weckt ihn und er entfliegt in die Lüfte. Nun folgen die Irrfahrten Psyches, um den Entflohenen zu finden. Sie entschliesst sich endlich zu Venus zu gehen, die sie zuerst züchtigt und ihr

1) Die Zugehörigkeit des Psychemärchens zu unserer Familie hat schon W. Grimm in den Ausführungen zu dem Märchen vom Löweneckerchen hervorgehoben: Kinder- und Hausmärchen. 3. Aufl. (1856) III, 155; ja schon in den altdänischen Heldenliedern, Balladen und Märchen (1811) S. 529 erkannt. Ich muss hier bemerken, dass ich die Abhandlung von M. Andr. Lang im 1. Bd. der Biblioth. de Carabas Cupid and Psyche (London 1887) nicht gelesen habe.

dann drei schwere Aufgaben giebt: einen grossen Haufen gemischten Getreides zu sondern, eine Flocke von dem goldenen Fliess furchtbarer Widder zu bringen, ein Fläschchen vom Wasser des Styx zu holen. Endlich schickt Venus sie in die Unterwelt, damit sie ihr etwas von der Schönheit der Proserpina in einem Büchschen bringe. Sie findet überall wunderbare Hilfe, als sie aber neugierig das Proserpinabüchschen öffnet, fällt sie in einen tiefen Schlaf. Doch Cupido weckt sie: die Prüfungen sind zu Ende, das Paar wird für immer vereint und der Dichter lässt die Götter beim Hochzeitsmahl erscheinen. Voluptas ist das Kind des Paares.

Wo Apulejus die Fabel von Amor und Cupido kennen lernte, die er als schönste Episode seinem Eselroman einfügte, wird sich beantworten lassen: wahrscheinlich in Griechenland während seines mehrjährigen Aufenthaltes daselbst. Er war ein Sammler von Geschichten, wie seine Metamorphosen beweisen, und kannte (Met. I. 1) die milesischen Erzählungen, die mit den persischen, und diese wieder mit den indischen, zusammenhängen.

In dem unerschöpflichen Schatze indischer Geschichten finden sich auch solche, welche die Grundzüge der von uns hier berührten Märchen enthalten. Was ich oben als ältesten Bestand derselben bezeichnete, dass das Mädchen das verzauberte Tier lieb gewinnt und durch seine Liebe erlöst, erscheint in einer in Kashmir spielenden Geschichte im Dhermangada Cheritra (Benfey, Pantschatantra 1, 254), wo die dem Sohne des Königs von Kanakapuri verlobte Tochter des Königs von Surâshtra den Bräutigam in Schlangengestalt findet. Obschon darüber sehr betrübt, pflegt sie doch liebreich die Schlange, führt sie nach den heiligen Orten und erhält am letzten derselben den Befehl, die Schlange in einen Wasserbehälter zu setzen. Darin verwandelt sich dieselbe in einen schönen Mann, mit dem die treue Gattin fortan in Kashmir vergnügt lebt.

Andere Züge enthält ein indisches Volksmärchen aus Benares[1]) von Tulisa, der Tochter eines Holzhauers, welche der Sohn des Schlangenkönigs heiratet. Ihr Glück wird durch ihre Mutter gestört, die durch ein altes Weib die Tochter dazu verführt, die verbotene Frage nach seinem Namen an den Gemahl zu thun, wodurch alles verschwindet, was sie beglückte. Aber durch schwere Arbeiten, die ihr die Schlangenkönigin, die Mutter des verlorenen Gatten, aufgiebt, und die sie durch Hilfe dankbarer Tiere löst, bricht sie zuletzt den Zauber und wird mit dem von der Schlangengestalt befreiten Geliebten wieder vereint (Benfey, Pantschatantra 1, 255).

Ich führe sodann nur noch die achte Erzählung des Nachtrags zum ersten Buche des Pantschatantra an, vom verzauberten Brahmanensohn[2]).

---

1) Aus dem Asiatic Journal. Nouv. ser. t. II von H. Brockhaus am Ende seiner Somadeva-Übersetzung mitgeteilt.

2) Übersetzt von Benfey a. a. O. II, 144 f.

Die Gattin eines Brahmanen hat nach langer Unfruchtbarkeit eine Schlange als Sohn geboren, die sie in mütterlicher Liebe pflegt und als sie gross geworden, verheiraten will. Der Brahmane geht auf des Weibes Bitte aus, eine Braut zu suchen, und ein anderer Brahmane giebt ihm seine Tochter für den Sohn mit. Alles ist bei der Heimkehr entsetzt, dass das schöne Mädchen mit einer Schlange vermählt werden soll, aber dieses selbst willigt ein, damit das Wort ihres Vaters wahr bleibe. Es pflegt die Schlange und einmal in der Nacht wandelt sich diese in einen Mann. Der Brahmane, welcher das Paar auf dem Lager findet, verbrennt die zurückgebliebene Schlangenhaut und der Zauber ist zerstört[1]).

Zum Schluss will ich auf eine Märchengruppe hinweisen, in der die Vernichtung des Zaubers durch einen Jüngling, den Bruder des verzauberten Mädchens geschieht. Dazu gehört ein niederschlesisches Märchen, von Heinr. Fischer in Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie 1, 310 mitgeteilt. Ein Vater hat seine Tochter in eine Taube verwünscht; der Bruder sucht sie auf, als er herangewachsen ist, und kommt dabei zum Winde, zum Raben und zur Sonne. Die Sonne weist ihn zu einem Schlosse auf einer Insel, auf welche eine gläserne Brücke führt. Er kommt über dieselbe, indem er Knöchelchen mit Sirup aufklebt und für das fehlende letzte seinen kleinen Finger hingiebt. Er findet die Schwester mit dreizehn andern Mädchen in dem Schlosse schlafen, zur Erlösung fehlte aber noch etwas und die Schwester ward in die finstere Welt verwünscht. Ein Müller giebt dem Jüngling Bescheid darüber und ein Rabe trägt ihn in einer Tonne Mehl dorthin. Durch Stimmen wird ihm geraten, die Besen auf dem Boden zu Asche zu kehren und diese ins Wasser zu werfen. Da wird der Zauber gelöst.

Ein waldeckisches Märchen (Reinhold das Wunderkind, bei Curtze, Volksüberlieferungen aus dem Fürstentum Waldeck, Nr. 20) erzählt, wie ein verschwenderischer Graf seine drei Töchter hintereinander an einen Bären, einen Adler und einen Walfisch verkaufte. Der nachgeborene Sohn

---

1) Wir dürfen uns hier des deutschen Märchens Hans mein Igel (Grimm, K.H.M. no. 108) erinnern. Hans ist halb Igel halb Mensch und Sohn eines Bauern, der sich ein Kind wünschte, und wäre es ein Igel. Er weist im Walde einen verirrten König zurecht, gegen das Gelöbnis dessen, das zu Hause ihm als erstes begegnen würde. Es ist die Tochter, doch wird dort beschlossen, den Igelmenschen zu betrügen. Hans bringt dann noch einen König, der im Walde verloren war, gegen gleiches Gelöbnis aus der Not und dieser wie seine Tochter beschliessen, ihr Wort zu halten. — Hans Igel reitet nun auf seinem Gockelhahn in das erste Königreich, wo er allen feindlichen Empfang besiegt, die Prinzessin mit sich führt, dann mit seinen Borsten blutig sticht und fortjagt. Im zweiten Königreich wird er mit Ehren empfangen und die Hochzeit gefeiert. In der Brautkammer streift er die Igelhaut ab und lässt sie verbrennen. Nun ist er ganz Mensch und alles voll Freude.

Reinhold zieht später aus, die Schwestern zu erlösen. Er kommt jedesmal zurecht, wenn die Verwandlung der Schwäger in Menschen nahe ist und erhält beim Abschied Bärenhaare, Adlerfedern und Fischschuppen als Mittel im Kampfe gegen den Zauberer Zornebock, der als wilder Stier auftritt. Er tötet denselben und erlöst damit die von Zornebock gefangene Prinzessin, die Schwester jener in Bären-, Adler- und Walfischgestalt verwünschten Prinzen, seiner Schwäger. Aller Zauber ist nun gebrochen und Reinhold heiratet zum Schluss die Prinzessin.

Die Thorah-Wimpel oder Mappe.

Ein Beitrag zur jüdischen Volkskunde.

Von **Georg Minden**.

In der Januarsitzung (1893) des Vereins für Volkskunde erlaubte ich mir, zwei mit Stickereien in Form hebräischer Buchstaben versehene, 3—4 *m* lange, etwa 15 *cm* breite Leinwandstreifen vorzulegen, für welche die Bezeichnung „Thorah-Wimpel“, in Norddeutschland auch „Mappe“, üblich ist.

Unter Thorah (d. h. Lehre oder Gesetz) versteht man in der jüdischen Religion den Pentateuch, von dem regelmässig beim öffentlichen Gottesdienst ein Abschnitt vorgelesen wird. Diese Vorlesung darf aber nicht aus gedruckten Büchern erfolgen, sondern sie wird nach orientalisch-altertümlicher Weise aus einer einseitig beschriebenen Pergamentrolle vorgenommen, welche in einem an der Ostseite der Synagoge befindlichen Schreine, der „heiligen Lade“ (aron hakkadosch oder nach sogenannter polnischer Aussprache oren hakkaudesch) aufbewahrt wird. In den Synagogen reicher Gemeinden finden sich oft Dutzende solcher Rollen. Ist eine unbrauchbar geworden, so wird sie, damit kein Unfug damit verübt wird, häufig auf dem Friedhof begraben; solche Gräber finden sich auf dem berühmten Prager Begräbnisplatz.

Auf die Herstellung der Thorah-Rollen wird grosse Sorgfalt verwendet. Der Text, welcher in den angeblich von Esra nach dem babylonischen Exil erfundenen Quadratbuchstaben geschrieben wird, darf nicht die geringste Abweichung von der Überlieferung enthalten. Er darf nicht „punktiert“ sein, d. h. es fehlen die in den Drucken und in nicht zum Gottesdienst bestimmten Handschriften üblichen Punkte und Striche über, unter und zwischen den Buchstaben, durch welche 1) die Interpunktion, 2) die Vokalisation (die Buchstaben selbst sind nur Konsonanten), 3) die

Melodieen, nach denen die psalmodierende Recitation erfolgt, angegeben werden.

An die aus den zusammengehefteten Pergamentblättern bestehende, viele Meter lange Rolle wird an beiden Enden je eine runde Stange befestigt, welche oben und unten über das Pergament hinausragt und zum Schutz für dasselbe mit Rundhölzern versehen ist. Um diese Stangen wird dann die Rolle von rechts und links aufgerollt, mit der „Wimpel“ oder „Mappe“ umbunden und dann in einen aus kostbarem Stoff hergestellten Überzug hineingesteckt, so dass die Stangen oben und unten hervorsehen. Auf den oberen Enden der Stangen wird meistens ein goldener oder silberner Zierrat in Form einer Krone gesetzt. Diese Krone ist oft eine vierfache, die dann symbolisch erklärt wird: 1) Die Krone des Königtums (des Hauses David), 2) des Priestertums (des Hauses Aharon), darüber 3) die Krone der Gelehrsamkeit und 4) über diesen allen die „Krone des guten Namens“. Viele Thorahrollen sind noch mit einem die Widmung tragenden Schild und mit einem „Thorahfinger“ versehen, d. h. mit einer silbernen Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger, um damit bei der Vorlesung (dem „Leinen“ vom lateinischen linea) die Linien anzuzeigen, damit der Vorleser nicht in eine falsche Zeile gerate. Natürlich ist dies nur eine Solennität, da der Vorsänger den ganzen Text genau auswendig weiss. Das Auswendigrecitieren ist aber verboten, damit sich ja kein Fehler in den Text einschleiche.

Sowohl das „Herausnehmen“ der Thorah, als das „Wiedereinheben“ geschieht mit grosser Feierlichkeit.

Auf die „Wimpel“ bezieht sich nun folgender echt volkstümliche Brauch, der bei orthodoxen Gemeinden wohl noch heute geübt werden mag: Nach der am 8. Tage nach der Geburt stattfindenden Beschneidung eines Knaben wird die Windel, in welcher derselbe bei diesem Akte gelegen, in vier Streifen zerschnitten, welche aneinander geheftet und in hebräischer Sprache mit dem Namen des Kindes, dem Datum seiner Geburt und einem Spruch beschrieben werden, welcher bedeutet: „Gott lasse ihn „gross werden zur Thorah, zur Chuppah und zu guten Werken! Amen! „Selah!“ d. h. er möge gut lernen, sich verheiraten (chuppah = Trauhimmel) und Wohlthaten üben. Diese Schriftzüge werden gestickt und mit mehr oder minder reichen Ornamenten versehen, von denen einige symbolische Bedeutung haben, indem z. B. beim Worte Thorah eine ausgebreitete Rolle oder ein dieselbe hoch erhebender Vorsänger, beim Wort Chuppah ein unter dem Trauhimmel befindliches Paar und ähnliches dargestellt wird. Ebenso häufig finden sich aber nichtssagende, im Stile des Zeitalters übliche Ornamente ohne besondere Beziehung.

Dieses Band wurde von dem Knaben, sobald er gross genug war, um in die Synagoge mitgenommen zu werden — was etwa mit dem 5. Lebensjahre geschah — dorthin gebracht und zum Andenken, soweit es nicht

für eine Thorarolle gebraucht wurde, im heiligen Schreine aufgehängt. In Zweifelsfällen diente es auch oft neben den Registern und den den Stammbaum enthaltenden Leichensteinen als standesamtliche Urkunde. Der Umstand, dass sich an den Wimpeln manchmal Blutflecken finden, erklärt sich daraus, dass sie aus der bei der Beschneidung gebrauchten Leinwand gefertigt sind.

Zu bemerken ist, dass auf diesen Wimpeln figürliche Darstellungen üblich sind, ebenso wie sich an dem Vorhang der heiligen Lade (paroches) häufig der Löwe als Wappentier des Stammes Juda vorfindet, während sonst in der Synagoge figürliche Darstellungen durchaus verpönt sind, gemäss dem biblischen Verbot, dass man keinerlei „Bild" der Gottheit fertigen dürfe.

Von den beiden vorgelegten Wimpeln, die aus einer kleinen bayerischen Gemeinde stammen, trägt die eine die Jahreszahl 1696, die andere 1480[1]).

Das jüdische Volkstum, welches in grossen Resten noch lebendig geblieben ist, aber — wie alles Volkstum — im Zeitalter der Eisenbahnen schnell schwindet, dürfte des Interessanten viel bieten. Dasselbe ist zwar litterarisch vielfach benutzt; aber die systematische wissenschaftliche Bearbeitung vom Standpunkt der Volkskunde aus fehlt noch. Bei der eigentümlichen Verbindung orientalischer und europäischer Anschauungen, bei dem steten Zurückgreifen des Volksgeistes auf eine reiche und eifrig gepflegte Litteratur, endlich bei der steten Wechselwirkung der in den verschiedensten Ländern angesiedelten Gemeinden untereinander, dürfte ein

---

1) Die hebräischen Jahreszahlen werden durch Buchstaben ausgedrückt, indem die ersten zehn Buchstaben des Alphabets die Einer, die darauffolgenden die Zehner, die letzten die Hunderte ausdrücken. Die Zahlen werden dann addiert, so dass jedes Wort gleichzeitig einen Zahlenwert hat. Hieraus entspringen die bekannten kabbalistischen Spielereien. Die Tausende werden in der „kleinen Zeitrechnung" nicht ausgedrückt. Da nun das Jahr seit Erschaffung der Welt 5000 in das Jahr 1240 p. Chr. n. fällt, so müssen die in die eine Wimpel eingestickten Buchstaben resch, mem (r und m) = 240, d. h. 1480 p. Chr. n. gelesen werden. Dies Alter erschien den meisten Sachverständigen, denen ich die Wimpel zeigte, zu hoch. Herr Professor Lessing jedoch, der auch die Güte hatte, mich auf ein im hiesigen Kunstgewerbe-Museum vorhandenes, sehr reich gesticktes derartiges Band, das aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts stammt, aufmerksam zu machen, meinte, dass es nach dem Charakter der Stickerei, die teils gothisierende, teils Renaissanceformen zeigt, nicht unmöglich wäre, dass dies Band aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stamme — falls es nämlich in Oberitalien gefertigt sei. Dies ist bei den Wanderungen, die solche Gegenstände zu machen pflegen, nicht ausgeschlossen.

Unerklärt dagegen bleibt, dass die andere Wimpel am Schlusse in hebräischen Buchstaben die Inschrift zeigt „Oberin Günzburg". Der Einsender schrieb mir zwar, dass ein Frauenkloster dieses Namens sich in der Nähe befinde. Es ist aber nach Ansicht des Herrn Professor Lessing ausgeschlossen, dass etwa diese Arbeit im Kloster gemacht sei.

Herr Dr. Ulrich Jahn bemerkte bei der Diskussion, dass die bayerischen Bauern die Taufwindeln „Fatsche" (mhd. fasche, bayer.-österr. die Fätschen, Fádschen: das breite Band, womit die Kinder umwickelt werden, Wickelband, lat. fascia; Schmeller, Bayer. Wörterbuch 1², 779) genannt, ebenfalls mit einem frommen Spruch besticken und aufbewahren.

solches Studium auch für die Volkskunde im allgemeinen fruchtbar werden. Doch ist eine besonders sorgfältige Sichtung und Kritik des Stoffes wohl angebracht, da derselbe der Entstellung durch der Parteien Hass und Gunst besonders ausgesetzt ist.

Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele.

Von J. J. Ammann.

Das Passionsspiel des Böhmerwaldes[1]), oder im engeren Sinne das Höritzer Passionsspiel, ist, wie ich bei Herausgabe desselben im 30. Jahrgange der Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen (daraus besonders abgedruckt, Prag 1892) nachgewiesen habe, aus dem Leben Jesu von P. M. von Cochem entnommen.

Der Verfasser dieses Passions, der Leinwebermeister Paul Gröllhesl aus dem Markte Höritz im Böhmerwalde, nahm den Text zu seinem Spiele fast wortgetreu aus dem bekannten Volksbuche Cochems; kritischen Sinn hatte er nur insofern nötig, als er in dem umfangreichen Werke Cochems aus verschiedenen Abschnitten passende Stellen auswählen und diese so zusammenfügen musste, dass ein dramatisches Ganze, ein Volksschauspiel daraus wurde. Eine solche Arbeit macht zwar manchem Volkspoeten keine grossen Schwierigkeiten. Ich kenne einen solchen Mann im Böhmerwalde, der mir nicht ohne Selbstbewusstsein versicherte, dass er „jedes Geschichtenbüchel“ in ein „Gspiel“ (Volksschauspiel) umzuwandeln vermöge — es sieht freilich auch danach aus. Der Standpunkt unseres Verfassers war jedoch etwas weniger willkürlich. Gröllhesl hatte vor der Zusammenstellung des Höritzer Passions bereits Kenntnis von andern volkstümlichen Passionsspielen und liess sich bei seiner Arbeit hiervon leiten. Dies beweist uns schon seine Dreiteilung des Spieles nach Art anderer, älterer geistlicher Volksschauspiele in ein Paradeisspiel, Schäferspiel und eigentliches Passionsspiel. Ja Gröllhesl scheint mehr als bloss den Rahmen dieser Spiele gekannt zu haben, ihm dürfte bereits bekannt gewesen sein, dass sich schon in älteren Passionsspielen Stücke[2]) aus Cochem eingefügt

1) Es ist hauptsächlich in zwei Fassungen (Höritzer und Tweraser Passion) überliefert, von denen der H. P. die ursprüngliche Fassung ist, der T. P. nur unbedeutende Abweichungen vom ersten zeigt. Vgl. meine Ausgabe des Böhmerwald-Passionsspieles.

2) Vgl. das Passionsspiel aus dem Böhmerwald S. 15 f.

finden und dass also Cochems Leben Jesu zu weiterer Ausbeute besonders geeignet sei — denn dass etwa umgekehrt das Höritzer Passionsspiel von 1816 die Quelle für so viele andere Spiele gewesen sei, ist nach der zeitlichen und räumlichen Entfernung nicht anzunehmen[1]).

Man erzählt auch im Markte Höritz, Gröllhesl habe einige Zeit bei sich einen Schauspieler beherbergt, der die Spieler in der dramatischen Darstellung unterrichtet habe. Es wäre nicht unmöglich, dass letzterer auch bei der Zusammenstellung des Textes von Einfluss war, wiewohl Gröllhesl sein Textbuch eigenhändig geschrieben resp. aus Cochem abgeschrieben hat.

Gewiss ist, dass der Höritzer Passion sich in der Auswahl der Scenen und im dramatischen Bau auf andere ältere Überlieferungen geistlicher Volksschauspiele stützt und daher auch mit diesen einen Zusammenhang zeigt, der ihm zugute kommt. Dadurch rückt unser Passionsspiel in eine Reihe mit anderen, besonders in Österreich heimischen Spielen gleicher Art, und im Gegensatze zu den alten Passionsspielen wie das Brixlegger, das Oberammergauer, das Thierseer und andere kann man hier von einer jüngern Gattung sprechen, bei welcher sich der Passion selbst durch die stoffliche Beschränkung schon mehr der Form des weltlichen Dramas nähert, durch die Voraussetzung eines Paradeis- und Schäferspieles aber eine Erweiterung erfährt, die über den bei grösseren Aufführungen gewohnten Inhalt eines Passions wiederum hinausreicht und zugleich neues Interesse für das ganze Spiel erweckt. Von diesen Gesichtspunkten liess ich mich leiten, als ich dem Markte Höritz im Böhmerwalde eine grosse Aufführung ihres Passionsspieles empfahl und mich zu einer entsprechenden volkstümlichen Neubearbeitung erbötig machte[2]). Alle diese neueren Passionsspiele fristen den älteren von Brixlegg, Oberammergau, Thiersee, Erl gegenüber ein armseliges und für weitere Gesellschaftskreise nahezu unbekanntes Dasein; doch warum sollte nicht auch eines derselben, wenn es auf Grund der ursprünglichen Überlieferung in volkstümlichem Geiste entsprechend umgearbeitet und ausgestattet wird, in grossartiger und würdiger Weise und dazu mit Erfolg aufgeführt werden können?

In der That hat sich der Markt Höritz, in opferwilliger Weise vom deutschen Böhmerwaldbunde ermuntert und unterstützt, für diesen Gedanken gewinnen lassen. In der herrlichen Gebirgslandschaft dieses Böhmerwaldmarktes ragt bereits ein neues Volksschauspiel-Haus empor, das im saftigsten Wiesengrün gelegen und von Wald umsäumt jedem Fremden, der sich auf der neuen Böhmerwaldbahn der Station Höritz nähert, von ferne entgegenlacht. Bei 300 Einwohnern des Marktes übte ich diesen ganzen Winter für das neubearbeitete Spiel ein, und alle Beteiligten setzten

1) Vgl. Österr. Litteraturblatt I. Jahrg. Nr. 8 S. 252.
2) Vgl. das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 30.

ihre besten Kräfte für das Unternehmen ein, dass Höritz ein Seitenstück zu Oberammergau werde.

So werden denn schon in diesem Sommer, 1893, an allen Sonn- und Feiertagen[1]) in dem elektrisch beleuchteten Hause die ersten grossen Aufführungen stattfinden, denen die ganze deutsche Bevölkerung der näheren und ferneren Umgebung mit Spannung entgegensieht. Ich hoffe, das Drama aller Dramen wird auch hier eine gute Aufnahme finden und manchen Freund der Volksdichtung und der Natur in unsern herrlichen, aber noch weltvergessenen Böhmerwald führen.

Ich wollte schon bei Herausgabe des Böhmerwald-Passionsspiels den Nachweis liefern, dass ausser diesem Passion noch manches andere Volksschauspiel auf Cochems Leben Jesu zurückgeht, ohne dass dies bisher bekannt war, allein es fehlte dort für diese Untersuchung der nötige Raum[2]). Ich trage dies nun hier nach.

Ähnlich wie beim Volksepos und beim Volksliede kann man auch bei den Volksschauspielen die Erfahrung machen, dass sie erst im Lauf der Zeit durch Änderungen oder Erweiterungen und Zusätze so geworden sind, wie sie uns heute in irgend einem Textbuche vorliegen. Ich konnte dies im Böhmerwalde öfters beobachten. Wenn ein bekanntes Volksschauspiel wie das Christkindelspiel, der ägyptische Josef, die Räuber auf Maria-Kulm und andere in einem Dorfe mit irgend einem neuen, zugkräftigen Zusatz oder mit einer Änderung aufgeführt wird, so dauert es nicht lange, bis andere Spielgesellschaften dasselbe bringen oder, wenn sie der Neuerung nicht habhaft werden können, sie nachahmen oder gar einen andern Ersatz dafür bieten, denn es herrscht auch auf diesem Gebiete grosser Ehrgeiz. Auf diese Weise giebt es auch bei Volksschauspielen keinen völligen Stillstand, und diese Stücke bilden sich fort und um und verändern in Einzelheiten vielfach ihre Gestalt. Dieser Entwicklungsgang mag sich bei manchen Volksschauspielen in so ausgedehntem Masse vollzogen haben, dass aus kleinen Anfängen allmählich ein ganzes Volksschauspiel wurde, wie wir dies auch bei den alten Oster- und Passionsspielen sehen.

Die Änderungen und Zusätze sind nicht immer Eigenarbeit von Volkspoeten, sondern häufig werden sie bloss aus anderen naheliegenden Quellen übertragen. Eine solche Quelle für verschiedene geistliche Volksschauspiele war auch Cochems Leben Jesu, und wenn viele Volksschauspiele heute dieselben Stücke enthalten, so erklärt sich dies nicht so sehr aus der unmittelbaren Abhängigkeit dieser Spiele untereinander, sondern vielmehr auf Grund der gemeinsamen Quelle, die überall zugänglich war und deren gute Verwendbarkeit beim Volke allmählich allgemein bekannt wurde.

---

1) Vom 4. Juni an bis gegen Mitte September.

2) Vgl. das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 15 f.

J. K. Schröer hat im Anschlusse an K. Weinholds bekannte Untersuchungen (vergl. Weihnachtsspiele) an etlichen österreichischen Volksschauspielen nachgewiesen, dass sie Verse aus Hans Sachs' Tragödie von Schöpfung, Fall und Austreibung Adams aus dem Paradiese enthalten, vergl. J. K. Schröers Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 Nachtrag, Germanistische Studien von Bartsch III, 197 f., Weimarisches Jahrbuch III, 391 f., IV, 383 f., A. Hartmann im oberbayerischen Archiv 34, 1 f. und in Volksschauspiele 1880, Vorrede VII, J. Bolte im Jahrbuch des nd. Vereins 9, 94 f. und Korrespondenzblatt 9, 91. Ähnlich wie des alten Meisters Hans Sachs Tragödie (1548) in Spielen späterer Zeit verarbeitet wurde, so hat auch Cochems Volksbuch (1680) wieder auf viele geistliche Spiele eingewirkt, ja sogar solche hervorgerufen. Wenn auch J. K. Schröers Hinweis auf Hans Sachs in einzelnen Spielen, wie z. B. im Vordernberger Paradeisspiel[1]) mehr Licht in die Entstehung brachte, so blieben doch durch die Unbekanntschaft mit Cochems Leben Jesu sehr auffällige Stücke dieser Spiele, sowie ganze Spiele, unaufgeklärt; anderseits aber reicht auch Cochem nicht aus, um nun „alle“ Teile auf ihren Ursprung zurückführen zu können, zumal da auch die Anlehnung verschiedener Volksschauspiele an Cochem qualitativ und quantitativ sehr verschieden ist. Ein für die Untersuchung schwieriger Umstand ist auch, dass die Heilige Schrift zugleich Quelle für Cochem und für die geistlichen Volksschauspiele ist, so dass wir die Heilige Schrift sowohl durch Cochem als über Cochem hinaus überall und zumeist in ausgiebigster Weise vertreten finden.

Wir wollen zunächst das von K. Weinhold, Weihnachtsspiele S. 302 f. mitgeteilte Paradeisspiel aus Vordernberg in Obersteier zur Vergleichung heranziehen. Die Hs. ist aus dem Jahre 1847, Weinhold nimmt aber als ursprüngliche Abfassungszeit wie beim Vordernberger Weihnachtsspiel das 15. oder 16. Jahrhundert an[2]). Da nun auch hier Cochems Leben Jesu benutzt wurde, so muss wenigstens die Fassung des ganzen Spieles, wie es uns in der Hs. von 1847 überliefert ist, ans Ende des 17. oder ins 18. Jahrhundert herabgerückt werden. Freilich ist nichtsdestoweniger für andere Teile des Spieles, besonders für die gesanglichen und wohl auch für die von Hans Sachs entlehnten, ein höheres Alter anzusetzen, denn die Scheidewand zwischen dem älteren Texte und den jüngeren Zusätzen macht sich um so auffälliger bemerkbar, als jener poetisch ist, diese aber prosaisch gehalten sind, eine wunderliche Mischung in ein und demselben Spiele und bezeichnend für die Entstehungsweise. Man wird hier mit J. K. Schröer[3]) annehmen müssen, dass die poetischen Stücke die ältere,

1) Vgl. K. Weinholds Weihnachtsspiele S. 134, 300.
2) Vgl. Weihnachtsspiele S. 134, 300.
3) Vgl. Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 S. 177.

ursprüngliche Fassung ausmachen und dass zu diesen erst später die prosaischen Teile aus Cochems Buche hinzugefügt wurden. Wenn auch im Vordernberger Paradeisspiel einerseits in Versen Cochems prosaischer Text verarbeitet ist, anderseits auch Hans Sachs' Verse in Prosa erscheinen, als stammten sie gleichfalls aus Cochems Buche, so mag das doch nur eine Ausgleichung der verschiedenartigen Teile sein, die von einem späteren Compilator besorgt wurde. Es zeigt sich in diesem Spiele auch über Cochem hinaus Verwertung der Heiligen Schrift, so dass wir hier alte geistliche Lieder mit Stellen von Hans Sachs und Cochem, sowie aus der Heiligen Schrift zu einem nicht eben harmonischen Ganzen verquickt finden.

Im V. P. (Vordernberger Paradeisspiel) S. 306[1]) sagt Gott Vater in Versen:

.... „Wann du außgelebt wirst haben,
Werden dich die Engel in den Himmel tragen."

Bei Cochem[2]) S. 43b heisst es unten in der Erzählung gleichfalls:

.... „sonder wan wir auff diser welt außgelebt hätten, wären wir von den Engeln lebendig in den Himmel getragen worden."

Diese Worte bezeichnet Cochem als allen „Theologis communiter", sie könnten daher möglicherweise auch aus einer andern Quelle stammen. Hier sind aber wahrscheinlich nur aus Cochems Prosaworten Verse gemacht worden. Ein Gegenstück, wie der Compilator auch Verse des Hans Sachs in Prosa umgesetzt, zeigt uns zu S. 304 des V. P. die Stelle:

„Adam nimm an den lebendigen Atem" u. s. w.[3]).

Im V. P. spricht Lucifer (neben Satan und Belial) S. 309 unten:

.. . „die wir so lüderlicher Weise verscherzet haben."

Dazu lässt sich im H. P. (Höritzer Passion) und bei Cochem die erste Rede Lucifers vergleichen[4]):

„was wir liederlich verscherzet haben."

Im V. P. S. 314 beginnt die Gerichtsscene mit den zwei Töchtern Gottes (Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wie im H. P. nach Cochem). Voraus geht im V. P. S. 314 eine Art Prolog in Prosa, den der Engel spricht. Selbst dieser Prolog ist aus Cochem[5]) entlehnt, wir finden nur unbedeutende Kürzung und die formelle Änderung, dass es im V. P. heisst: „in unserer

1) Nach K. Weinholds Weihnachtsspielen citiert.

2) Nach der Ausgabe von 1697 Frankfurt a. M. 8. Kap. „vom Paradeiß" citiert. Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 8 f.

3) Vgl. Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern von J. K Schröer S. 178, weiter noch S. 182, 184.

4) Vgl. Cochems Ausgabe von 1697 8. Kap. „vom Paradeiß" S. 44.

5) Vgl. ebenda 9. Kap. „wie über den Adam Gericht gehalten und er auß dem Paradeiß gestossen worden".

Komödien", während Cochem sagte: „in disem Capitel". Dann beginnt im V. P. S. 314 f. die Barmherzigkeit mit den Teufeln ihren Streit um den Menschen. Hier gehen zunächst der Prosa wieder Reden in Versen voran, die eine ausführlichere Quelle als Cochems Leben Jesu voraussetzen. Besonders fällt hier auf, dass die Barmherzigkeit von sich sagt: „Ich werde die Lieb und Barmherzigkeit Gottes genannt" und später wiederum: „ich als die Liebe".

Hier haben wir noch eine Erinnerung an die ehemaligen vier Töchter Gottes, was wohl auch in einer andern Quelle — Hans Sachs ist hier ausgeschlossen — enthalten war. Der genaue Anschluss an unsere Ausgabe Cochems beginnt in V. P. S. 316 mit der Anklage Lucifers, bei Cochem 9. Kap. S. 45b; nur schliesst sich der Verfasser des V. P. nicht so sklavisch an Cochem an wie der des H. P., er wählt mit besserem Verständnis das für das Spiel Passende aus, fügt auch wieder andere Stücke dazwischen ein, er war also sicher ein gebildeterer Mann, vielleicht ein mit Volksschauspielen vertrauter Geistlicher.

Dass im V. P. eine „bestimmte" Fassung des Lebens Jesu von Cochem benutzt wurde (nicht etwa die von 1689 oder ein Nachdruck dieser wie die von 1741), zeigt sich S. 322 unten: „Es ist mir lieb, mein lieber Son." welche Stelle in der Auflage von 1741 weggelassen ist, dagegen in der von 1697 bei Cochem S. 48b zu finden ist. S. 223 spricht die Worte des zweiten Absatzes von unten im H. P. Gott Vater, im V. P. Gott Sohn, nachdem es bei Cochem nur heisst S. 48b unten: „Darnach sprach Gott". Damit kann nur Gott Vater gemeint sein — es könnte diese Änderung für die Annahme eines geistlichen Verfassers wiederum Bedenken erwecken.

Es folgt nun die Verheissung der Erlösung nach dem biblischen Text, eine Scene, die man bei Cochem erwarten möchte, die aber bei ihm nicht zu finden ist. Auffallend ist auch, dass der T. P.[1]) diese Stelle hat, während sie im H. P. fehlt. A. Pangerl dürfte die Scene aus anderen Volksschauspielen bekannt gewesen und von ihm nach dem biblischen Texte eingefügt worden sein. Der Text dieser Scene stimmt im T. P. nicht genau zum V. P. Ebenso erinnert der Gesang Adams und Evás im T. P. zu Anfang an den Gesang Adams und Evas S. 326 im V. P. beim Weggang aus dem Paradiese. Als das erste Menschenpaar in höchster Betrübnis auf Erden weilt, sendet nach dem V. P. S. 327 ihm Gott seinen Engel mit der Verheissung der Erlösung: „Nicht betrübe dich so ser Adam! auß deinem Samen wird widerum ein Mensch geboren werden . . ." und vorher klagt Adam: „Ach weh ich armer Mann, ach weh was hab ich gethan, daß ich so ein großes Gut mit einem einzigen Apfelbiß verscherzet hab! u. s. w.

1) Tweraser Passion von A. Pangerl ist eine dem H. P. ganz nahestehende Fassung, zusammen B. P. (Böhmerwald-Passion). Vgl. S. 7 meiner Ausgabe des Passionsspieles des Böhmerwaldes.

Auch diese Stelle ist wieder nach Cochem dramatisiert, vgl. das 9. Kap. „von dem Leben Adams“ S. 51b (in der Ausg. von 1682 S. 57): Als einmal der fromme Ertz-vatter Adam den weg zum paradeiß ansahe, und bey sich bedachte, was für ein grosses gut er für sich und seine Kinds-Kinder verschertzt hatte, fienge er an bitterlich zu wainen, und zu sprechen: „O mich armen Mann, was hab ich gethan? was für ein grosses gut hab ich durch einen apffelbiß verschertzet“ u. s. w. „Als der gute Adam dise wort redete, da schickte Gott einen Engel zu ihm, welcher ihn mit freundlichen Worten ansprache: Nicht betrübe dich zu sehr, o Adam, dan auß deinem samen wird geboren werden ein mensch, welcher wird seyn ein gerechter und fridsamer held“ u. s. w. wie im V. P. Im V. P. macht Adam S. 328 f. Testament. Die Anrede an die Kinder zeigt eingangs und in der zweiten Hälfte Entlehnung aus Cochem ebenda S. 52b—53, in der ersten Hälfte aber ist eine Betrachtung über die Kürze des menschlichen Lebens mit Vergleichen eingefügt, die Cochem nicht enthält.

Es folgt nun ohne Beziehung zu Cochem im V. P. ein Wechselgesang zwischen dem Tod und Adam in Versen. Es ist endlich die Zeit der Erlösung herangenaht und Gott Vater sendet seinen Sohn in die Welt: dies ist im V. P. (S. 331—334) nach Cochems 44. Kap. „Gott Vatter gibt seinen Sohn der Welt“ S. 218b: „Mein allerliebster Sohn . . . die Zeit ist nun da“ u. s. w. (in der Ausg. von 1682 S. 244) gearbeitet. Die Antwort des Sohnes im V. P. S. 331 f. ist aus Cochems 45. Kap. S. 222—23 entnommen. Die Rede Gott Vaters im V. P. S. 332 unten nach Cochem 222—23, auch der Schlussvers oben S. 323 stammt aus Cochem S. 223a unten: „. . damit er die schäfflein, so der höllische wolff schon im rachen hatte, möchte erretten.“ Zur folgenden Rede des Gott Sohnes im V. P. S. 333 oben vgl. bei Cochem das 44. Kap. S. 221a. b über den Gehorsam; und Gott Vaters Antwort ebenda ist eine Wiederholung einer früher erwähnten Stelle mit einer Beziehung zum folgenden Spiele vom guten Hirten. Im V. P. S. 333 bis 34 ist Gott Sohn zur Reise in die Welt bereit und spricht seine Abschiedsworte. Auch bei Cochem, 45. Kap. S. 221—23 verlässt Gott Sohn den goldenen Palast seines Vaters und steigt in das Jammerthal hinab; wie ein Bräutigam war er hervorgegangen und wie ein Riese aufgesprungen, zu laufen seinen Weg vom hohen Himmel u. s. w., auch die Wirkung des Abschieds im Himmel zeichnet Cochem S 222b oben. Die Dramatisierung verlangte gewisse Änderungen, aber in der Hauptsache bietet Cochem genau dieselbe Darstellung wie das V. P. Wenn Gott Sohn beim Abschied vom Vater spricht: „Nun Adieu, mein allerliebster himmlischer Vater, nun Adieu, mein allerliebster heiliger Geist; sieh ich gehe in die Welt ins leiden, welches mir von Ewigkeit ist zubereit. Nun Adieu, ihr lieben Englein!“ so ist diese Stelle, wenn sie auch in Cochems Leben Jesu nicht zu finden ist, doch im Geiste Cochems verfasst, vgl. das 97. Kap. „von dem Abschied Christi von Maria und seinen Jüngern“.

Der Engel singt im V. P. am Schlusse des I. Teiles: Gloria in excelsis Deo, womit auf die Geburt Christi hingewiesen wird; es folgt aber daselbst kein Christkindlspiel, sondern das Spiel vom guten Hirten, in welchem Christus nicht als Kind, sondern als Jüngling auftritt. Hier musste also der Verfasser des V. P. Cochem gegenüber einen grossen Sprung machen, nichtsdestoweniger ist aber auch im Spiele vom guten Hirten Cochem wieder benutzt. S. 344—48, 359—61, also wiederum die Rede in Prosa, ist Cochems 166. Kap. „von dem guten Hirten" S. 1126 f. entnommen. Daneben findet sich aber im V. P. noch eine starke dramatische Erweiterung, die mit Cochem nichts mehr zu thun hat. Hier tritt erst die Selbständigkeit des Verfassers des V. P. hervor, wiewohl auch im I. Teile schon Zusätze ähnlicher Art vorkommen. Es ist indessen kaum anzunehmen, dass die Verse des V. P. blosse Erfindung des Verfassers sind, sondern auch hier benutzte er, wenn er nicht eine bestimmtere Quelle hatte, mindestens verwandte Volksschauspiele und geistliche Volkslieder, vgl. die Bemerkungen Weinholds und Schröers zum V. P.

Ich führte von den übereinstimmenden Stellen nur die kürzeren und minder auffälligen mit Gegenüberstellung der Texte an, die längeren Stellen konnte ich des Raumes wegen hier und im folgenden nur mit Zahlen andeuten. Der vergleichende Leser wird erkannt haben, dass hier in den prosaischen Teilen fast ausschliesslich Cochems Leben Jesu benutzt worden ist. Allerdings genügt Cochem nicht für alle Stellen im V. P.; wenn man dem Verfasser des V. P. auch Eigenart zutrauen wollte, wird man doch ausser Cochem noch eine weitere Quelle voraussetzen müssen.

Dem V. P. ist zunächst das Obergrunder Weihnachtsspiel[1]) (O.W.) anzuschliessen, da dasselbe gleichfalls auf Cochem zurückgeht und daher auch mit unserem Böhmerwald-Passion einen gewissen Zusammenhang hat. Die ersten zwei Auftritte enthalten Stücke in Prosa und in Versen, die aber zunächst nach der Heiligen Schrift, besonders nach der Genesis zusammengestellt sind, erst im dritten Auftritt beginnt der Anschluss an Cochem. Voraus geht hier die Scene, wie Gott das Menschenpaar nach dem Sündenfall vor seinen Thron ruft, wie wir dies im V. P. und im T. P. nach der Gerichtsscene finden, auch noch nach der Genesis 3, 9 f. bearbeitet, dann beginnt aber S. 368 die Anklage Lucifers und der Streit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, getreu nach Cochem (Ausg. von 1697 Frankfurt a. M.) 9. Kap. S. 45 f. Der Text folgt Cochem bis S. 373 (zur Schlange), da ist dann die Verkündigung des Fluches an die Schlange an Eva und Adam eingefügt, wie dies im V. P. und auch im T. P. mit der Hervorrufung des Menschenpaares vor den Thron nach der Genesis verbunden ist. Jene Scene ist hier also in zwei Teile zerrissen und dazwischen steht Cochems Text, ein fast untrügliches Zeichen, dass

1) Bei A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien (Troppau 1864) 1, 368 f.

diese Scene von den jeweiligen Bearbeitern immer nach der Genesis eingefügt wurde, also kaum einer abweichenden Ausgabe Cochems oder einer anderen Quelle entstammt. Nach der gereimten Rede des Engels und der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradiese folgt S. 375 wieder Anschluss an Cochem S. 48b. Auch hier spricht Gott Vater nach dem Wortlaut der Ausgabe von 1697: „Es ist mir lieb, mein lieber Sohn!“ wie im V. P. und H. P., so dass also eine Ausgabe, wie die von 1741, für das O. W. ausgeschlossen ist. Weiter wird im O. W. das Leben Adams und Evas auf Erden dargestellt S. 375—78: die anfängliche Not und Betrübnis und die neuen Versuchungen durch den Teufel. Dieser Teil ist in diesen Ausgaben Cochems nicht zu finden, auch lässt der Inhalt nicht gerade auf Cochem schliessen. Der vierte Auftritt S. 378—79, wie Gott den Engel Gabriel nach Nazareth zu Maria sendet, schliesst sich wieder wortgetreu an Cochems 42. Kap. „von der Verkündigung Mariä“ S. 208a, b an. Auch hier zeigt sich Anschluss an die Ausgabe von 1697 im Gegensatze zu der von 1791, weil S. 378 die Bezeichnung „eingeborener“ (Sohn) zu jener Ausgabe stimmt, in dieser aber fehlt. Der fünfte Auftritt enthält den englischen Gruss in Versen, zwar nach den Worten der Heiligen Schrift zusammengestellt, aber zugleich nach Cochem gearbeitet, weil unter anderm S. 379 V. 16—17 aus Cochem S. 213b entnommen ist. Vgl. Cochem: „Diß allein kan ich sagen, daß es ein werck deß hl. Geistes seye, welches er in eigener person verrichten wird“ und: „Dieses wird der heilige Geist in dir ausrichten“ . . Die betreffenden Stellen aus der Heiligen Schrift sind sämtlich auch bei Cochem verzeichnet, vgl. 43. Kap. Der sechste Auftritt S. 380—82 ist dem 51. Kap. Cochems „Wie Joseph Mariam heimlich verlassen wolte“ entnommen, und zwar die Rede Josefs siehe bei Cochem S. 257a und die gereimte Rede des Engels bei Cochem S. 259a, Josefs Rede nach dem Erwachen bei Cochem S. 259b, die Rede an Maria ebenda S. 259b—60a, die Antwort Marias (S. 381—82) ebenda S. 260a, b. Die Rede des Landpflegers (S. 382), ferner vom siebenten Auftritt die Reden Josefs und Marias sind aus Cochem 54. Kap. „Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reiseten“ S. 275a, b entnommen; aber die letzten kurzen Reden S. 383: „Lasset mich . . .“ und „Des sei Gott gelobt! . . .“ sind hier bei Cochem nicht zu finden; sondern folgen im 54. Kap. erst S. 281a, b oben. Im achten Auftritt S. 383—88 sind die bitteren Erfahrungen, die Josef und Maria beim Suchen einer Herberge[1]) in Bethlehem machten, in mehreren Scenen dargestellt. Zuerst hat es Josef mit einem groben und eigennützigen Gastwirt zu thun, vgl. dazu Cochem 55. Kap. S. 282a und die Klagereden weiter S. 282b, der Verkehr mit dem milder gesinnten Bürger bei Cochem 55. Kap. S. 281b, der Verkehr mit dem groben Bauer bei

1) Vgl. zu den Herberg- und Hirtenscenen besonders W. Pailler, Weihnachtslieder und Krippenspiele. Innsbruck 1884, I und II, wo viele Beispiele dieser Art zu finden sind.

Cochem früher im 54. Kap. S. 278a, b, die Anweisung einer Höhle wird im O. W. dem Gastwirt zugeteilt, während bei Cochem S. 284a Josef diese selbst aufsucht, die Klagereden zwischen Josef und Maria bei Cochem S. 283a, b und weiter 284a.

Mit dem neunten Auftritt S. 388—402 beginnen die Hirtenscenen, die mundartlich und komisch, wie es in Volksschauspielen beliebt ist, gehalten sind. Hierzu kann Cochem nicht als Quelle gedient haben. Sowie aber S. 398 wieder die gewöhnliche Prosarede erscheint, so zeigt sich auch wieder genauer Anschluss an Cochems 59. Kap. „Von der Ankunft der Hirten" S. 319a, b bis 320a oben. Von S. 399 (Gesang der Hirten) bis zum Ende des neunten Auftritts ist Mundart mit Rede in Versen gemischt, wozu Cochem nichts ähnliches bietet. Auch der zehnte Auftritt S. 402—6, obwohl in Versen abgefasst, ist dennoch nach Cochems 64. Kap. S. 347. 348a. 349b unten (vgl. im O. W. S. 405 unten). 450b und O. W. S. 406, 5 f., ferner 451. Im elften Auftritt S. 407—11 haben wir wieder gereimte Rede, die nicht so wortgetreu, aber doch aus Cochem hervorgegangen ist. So S. 409 oben und Cochems 64. Kap. S. 352a, b, S. 411 Herodes' Rede und Cochems 65. Kap. „Wie die hl. 3 König nach Bethlehem kommen" S. 354a, b. Zum zwölften Auftritt S. 412 vgl. Cochem S. 355a, b, zu S. 412, 15 f. vgl. Cochem S. 359a, zu S. 414 vgl. Cochem S. 361b. 364a, b, zu S. 415, 9 f. vgl. Cochems 70. Kap. „Von der Flucht in Egypten" S. 396a. Das Unterspiel S. 416—17 finde ich bei Cochem nicht. Der letzte Auftritt, der dreizehnte, S. 417—22, stellt den Bethlehemitischen Kindermord und das Ende des Herodes dar. Dazu lässt sich nur im allgemeinen Cochems 65. Kap. „Von der Rückreiß der drey Konigen" und 73. Kap. „Wie Herodes die unschuldige Kindlein tödtet" vergleichen, im einzelnen wurde aber im O. W. mehr Gewicht auf die Charakteristik des Herodes und seiner Helfer gelegt. Bezüglich Herodes' Tod heisst es bei Cochem, 65. Kap. S. 430 nur, dass er eines erbärmlichen Todes gestorben sei. Wenn also auch im Obergrunder Weihnachtsspiel fast durchaus Cochem benutzt worden ist, so bemerken wir manchmal doch, besonders in gereimten Stücken, eine etwas freiere Behandlung, einzelne Scenen scheinen sogar (wie besonders das Nachspiel) aus anderer Quelle zu stammen, wie denn überhaupt bei den Verfassern der Volksschauspiele eine mehr oder weniger genaue Kenntnis der verwandten volkstümlichen Schriften und Spiele, der ersteren vom Lesen, der letzteren vom Hören, vorauszusetzen ist.

Ich füge hier nur beiläufig bei, dass auch das Christkindl-Spiel des Böhmerwaldes (bei A. Hartmann, Volksschauspiele S. 474 f.) von Cochemschem Einfluss nicht ganz frei ist.

Ich ziehe ferner das Zuckermantler Passionsspiel (Z. P.)[1]) zur Vergleichung mit Cochem heran. Dasselbe ist durchweg in Versen

1) Bei A. Peter, Programm des Gymnas. zu Troppau 1868 und 69.

geschrieben und enthält ein Paradeisspiel und im Anschlusse daran den Passion. Vor dem ersten Auftritte des Paradeisspieles wird anstatt einer Vorrede gesangsweise von der Erschaffung der Welt erzählt. Diese Erzählung bildet eine kurze gereimte Inhaltsangabe der Kap. 1—8 Cochems (Ausg. von 1697), worin die Erschaffung der Welt und des Menschen und der Fall der Engel behandelt wird. Im ersten Auftritte, S. 18—19, übergiebt Gott dem Adam das Paradies und erschafft die Eva, vgl. Cochems 8. Kap. S. 43a, b. Zu V. 77—88 vgl. Cochems 7. Kap. S. 36—37, zu V. 89 bis 100 vgl. Cochems 8. Kap S. 44 (V. 92: „was wir verscherzet han" und Cochem S. 44a: „was wir liederlich verschertzt haben"). Dann im zweiten Auftritte S. 20 f.:

V. 105—6:	Cochems 8. Kap. S. 44a:
Der Baum so edel ist, Dass ihr all's wissen könnt;	da er doch ein so edler baum ist, .. daß ihr alles wissen köntet.

Man hört auch Cochem in dem V. 13 und 21: „O wol, ein' schöne Frucht," ... „Ach, ach, wie gut, wie süss," vgl. Cochem S. 44a unten. Im dritten Auftritte kommt die Gerichtsscene mit Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Hier müsste ich alles ausschreiben, wollte ich die Vergleichung genau durchführen, daher mögen folgende Beispiele genügen:

V. 194 des Z. P.:	Bei Cochem 9. Kap. S. 46b:
Geziemen will sich's nicht, O göttliche Majestät, Dass anders werd' gericht't, Als wie dein Spruch besteht.	Es will sich nicht geziemen, dass Eure göttliche Majestät wider Ihr eigenes Wort thun sollte. Denn sie hat zum Adam gesagt ...
V. 210 f.:	Bei Cochem 9. Kap. S. 47a:
Wann du die Sünd', o Gott, Dem Adam thät'st verzeih'n, So würd' er dein Gebot Zu keiner Zeit nicht scheu'n.	Wann du, o Gott, dem Adam die Sünde ohne einige Strafe solltest nachlassen, so würdest du ihm Ursach geben, hernach desto freier zu sündigen.
V. 226:	Bei Cochem 9. Kap. 47a:
Weil ich bekennen muss, Dass	Ich muß bekennen, dass Adam .....
V. 290 f.:	Bei Cochem 9. Kap. S. 48b:
Es ist mir lieb, mein Sohn, Doch wird dir's übel geh'n. Wirst müssen Spott und Hohn, Ja sogar den Tod aussteh'n.	Es ist mir lieb, mein lieber Sohn, es wird dir aber in der menschheit gar übel ergehen. Du wirst ... den todt müssen außstehen.
V. 298 f.:	Bei Cochem 9. Kap. S. 48b unten:
Obschon nun Adam wird Der ew'gen Straf' befreit, Sei er doch judiciert Zum zeitlichen Tod und Leid, ...	Ob schon ich die ewige straff Adams auff mich nemmen ... dannoch befreye ich ihn nicht von der zeitlichen straff .....

Mit V. 306 tritt dann gleich der Engel auf, verkündet dem Menschenpaare Urteil und Strafe, aber auch die künftige Erlösung, darauf treibt er sie aus dem Paradiese. Peter bemerkt S. 28 Anm.: „Die Scheidung der drei ersten Auftritte wurde nach dem Obergrunder und Einsiedler Weihnachtsspiele vorgenommen.“ Nach einer kurzen Moral folgt die eigentliche Vorrede zum Passion, in der von der Erschaffung Adams bis zum Tode Christi die wichtigsten Ereignisse erzählt sind. Der Verfasser giebt hier nichts als eine dürftige Inhaltsangabe der wichtigsten Ereignisse nach Cochems Werke, z. B. S. 435: „Wurd' gleich ein Rath gehalten“, vgl. Cochems 91. Kap. „von dem Rath gegen Christum“.

Im vierten Auftritte wird dargestellt, wie Christus die Wucherer aus dem Tempel treibt. V. 470—501 ist zu einer komischen Scene erweitert, indem die Juden in ihrem Deutsch miteinander schachern. Dieses Stück hängt mit Cochem nicht zusammen, sondern ist volkstümliche Einlage, auch das Gespräch zwischen Christus und Kaiphas V. 502—37 ist freier behandelt, doch ist V. 512—21 aus Cochems 93. Kap. S. 563b entnommen. Zu V. 509—11 vgl. Cochems 92. Kap. S. 559a. Jesus beklagt V. 538—53 Jerusalem, vgl. Cochems 92. Kap. S. 556; die Worte Jesu V. 554—59 sind Cochems 93. Kap. S. 565b und 566a entlehnt. Getreuer wieder ist der Anschluss an Cochem von V. 560—75. Vgl.

V. 560—61:	Cochem S. 567a, b:
Ach, mein allerliebster Sohn! Was Leid hast du mir angethon, Dass du so lang heunt in der Nacht Nicht kommen bist. Ich hab' gedacht, Du sei'st von Juden angegriffen Oder gefänglich hingerissen.	Da es nun finster ware, und der Herr noch nicht kame ... O mein liebster Sohn, wie hast du mich betrübt? Ich hab vermaint, du seyest gefangen u. s. w. S. 568a.

Mit V. 591 beginnt die Berathung der Juden wider Christum, die nach dem Inhalt der vorgebrachten Klagen sehr an Cochem und den IV. Aufzug des H. P. erinnert, bezüglich der vielen Personennamen aber mag noch eine andere Quelle benutzt worden sein. Ganz aber geht es dann in den folgenden Auftritten im Geleise Cochems weiter. Christus offenbart, wie im H. P., seiner Mutter das Leiden und nimmt nach den drei vergeblichen Bitten der Mutter Abschied; er hält mit seinen Jüngern das Abendmahl und nimmt die Fusswaschung vor, bezeichnet Judas als Verräter und geht mit drei Jüngern auf den Ölberg; es folgt Judas' Verrat und die Gefangennehmung am Ölberg.

Bis hierher umfasst die Handlung, von der ersten Scena des eigentlichen Passions an gerechnet, drei Auftritte, im 4. bis 9. Auftritte sind dann die Leiden Christi vom Verhöre bei Annas bis zum Kalvarienberg weitergeführt, im 10. Auftritte ist Christus am Kreuze, und Marienklagen und ein Epilog schliessen das Ganze. Merkwürdig ist die Übereinstimmung der Zahl 10 der Auftritte hier und im H. P., denn wenn beide Spiele

auch auf derselben Quelle (Cochem) beruhen, so ist doch die gleiche Einteilung des Ganzen bei formell so verschiedener Behandlung auffällig.

Die Übereinstimmung zwischen Cochem und dem eigentlichen Passion ist nicht derart, dass sie Zeile für Zeile nachgewiesen werden kann. Es genügt wohl, im allgemeinen festzustellen, dass der Z. P. auch in diesen Teilen des eigentlichen Passions vielfach auf Cochem beruht. Der prosaische Text Cochems ist bei freier Behandlung hier in Verse gebracht, allein manche Scenen sind auch unserem B. P. und Cochem gegenüber ungleich reicher an Reden oder Zahl der Personen; so kommen im Z. P. V. 1099 f. bei der Fusswaschung alle 12 Jünger zum Wort, V. 1441 f. ist Petrus' Reue und V. 1583 f. Judas' Verzweifelung sehr weitläufig behandelt, V. 2365 f. bekehrt sich Longinus, bei der Kreuzabnahme spricht hier auch noch Josef von Arimathia, Pilatus, Nikodemus; Maria Magdalenas Klagerede V. 2405—22 ist auch hier gegenüber Cochems Text zeitgemäss umgewandelt. Die Übereinstimmung aber mit Cochem lässt sich doch an einzelnen Stellen auch hier nachweisen, man vergleiche nur die Bitten Marias beim Urlaubnehmen oder die Verkündigung des Todesurteils Christi. Allerdings sind hier im Passion selbst manche Stellen auch sehr frei wiedergegeben, manche beruhen auf selbständiger Darstellung von Seite des Verfassers, der wahrscheinlich ein Geistlicher war und die Sprache in dem Masse beherrschte, dass er hier weniger Cochems Worte, als den Geist der Cochemschen Darstellung benötigte. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser des Z. P. in den Auftritten des eigentlichen Passions neben Cochem noch eine andere Quelle benutzt hat, denn es zeigt sich zum öftern bei den Volksschauspielen, dass sie aus verschiedenen Überlieferungen zusammengeflossen sind.

Ein ähnliches Verhältnis wie beim Z. P. werden wir auch beim Kärntnerischen Leiden Christi finden.

Im Salzburger (Gasteiner) Paradeisspiel (S. P.)[1]) kommt gleichfalls eine Teufelsscene vor, der Streit zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird hier aber sehr kurz abgethan, im Oberuferer Paradeisspiel[2]) fehlt er ganz. Dennoch ist auch das Salzburger Passion nicht ohne Zusammenhang mit Cochem. Man vgl. S. P. V. 109—14 mit Cochems 9. Kap. „Von dem Leben Adams“ S. 48b unten; ferner den Teil, der kurz den Streit enthält,

S. P. V. 123 f.:	Cochem, Anfang des 9. Kap. S. 45a:
Es hat gehalten einen streit Die gerechtigkeit und barmherzigkeit. Es war die sach bald soweit komen, Daß Got den menschen solt verdamen.	wie die gerechtig- und barmhertzigkeit miteinander vor Gott gestritten haben, ob man das menschliche geschlecht verdammen oder erhalten solle .... daß

1) Bei J. K. Schröer, Deutsche Weihnachtsspiele aus Ungern, Wien 1858 S. 142 f.
2) Ebenda S. 123 f. und Weimar. Jahrb. IV, 383 f.

So hat doch die barmherzigkeit am end gewonnen in dem streit. Daß Got den menschen wolt verschonen und hat die schuld auf sich genomen.	Gott dem menschlichen geschlecht verschonet, und dessen schuld auff sich genommen habe . . .

J. K. Schröer S. 146 Anm. zu 136 meinte, dieses Stück (der Streit zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) sei ein späterer Zusatz, der im Vordernberger Passion (Weinhold S. 302 f.) noch weiter ausgesponnen wurde. Allerdings liegen diesen Volksschauspielen ältere Überlieferungen zugrunde, allein ein einzelnes Einschiebsel ist dieses Stück nicht, da davor und danach auch Cochems Text benutzt ist. Man vergleiche noch

S. P. V. 169 f.:	Cochems 9. Kap. S. 51b, 52b, 53b:
Als Got den Adam weinen sach, schickt er im seinen engel nach.	Als der gute Adam diese wort redete, da schickte Gott einen Engel zu ihm.

(Das Folgende stimmt nur inhaltlich zu Cochem.)

Der Adam lebt über 900 jar, doch keine erlösung folget dar. Alsdann macht er vor seinem end' seinen Kindern auch ein testament. So starb also Adam der fromme man, ließ seine Kinder in Frieden stahn.	Also sturb diser fromme vatter, als er 900 und 30 jahr alt ware und vermachte seinen Kindern zum testament die hoffnung der erlösung. Weil aber keine Erlösung folgte . . . .

Das S. P. verdankt also Cochem mehr als das Stück vom Streit, scheint aber erst nachträglich um diese Teile erweitert worden zu sein. Eine stückweise Erweiterung, vom einfachen Liede ausgehend, ist auch hier anzunehmen[1]).

Hinsichtlich des Streites zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit muss ferner auf ein Paradeisspiel aus Obersteiermark in P. K. Roseggers Heimgarten I, 860—67 verwiesen werden, das in Versen geschrieben und gar volkstümlich ist. Am Schlusse der Comedie wird der ungerechte Verwalter, der die Bauern quält, vom Teufel geholt, ähnlich wie Herodes in den Christkindlspielen. Wie die beiden Töchter Gottes, so tritt auch beim Gerichtsstreit der Teufel auf. Von einem genaueren Zusammenhang dieses Spieles mit Cochem und den bereits erwähnten bemerkte ich jedoch nichts.

Das erst von J. Bolte in Alem. XVII, 2 S. 121 f. veröffentlichte Adam- und Evaspiel aus Elsass zeigt mit Cochem keinerlei Zusammenhang, dagegen ist es wegen seiner Beziehung zu Hans Sachs und anderen süddeutschen Volksschauspielen sehr lehrreich.

Im Vorspiel zum Erler Passion[2]) siegt die Barmherzigkeit erst, als ihr im Streit mit der Gerechtigkeit Liebe und Busse helfen. Hier ist von der in Volksschauspielen gewohnten Zahl der Töchter Gottes (2) wieder

1) Vgl. J. K. Schröer in der Einl. zu den deutsch. Weihnachtssp. S. 34. J. Bolte in Alem. XVII, 2 S. 122.

2) Bei A. Hartmann, Volksschausp. S. 399 f.

abgewichen, auf Cochem lässt sich der Text nicht zurückführen, soweit ihn A. Hartmann mitgeteilt hat, denn er dürfte so alt als Cochem und daher von ihm unabhängig sein. Wohl aber muss ich bei A. Hartmanns wertvoller Sammlung von Volksschauspielen noch länger verweilen, um auch hier Cochems Einfluss nachzuweisen. Da sind vor allem die Halleiner Spiele, S. 78 f., zu berücksichtigen.

Das erste, Halleiner Herberg- oder Adventspiel (H. H.) könnte inhaltlich sehr wohl nach Cochem gearbeitet sein, wenn auch in der poetischen Umarbeitung nicht viel wörtliche Übereinstimmung vorhanden ist; der Verfasser zeigt überhaupt grössere Selbständigkeit. Im einzelnen finden wir fast alle Gedanken auch bei Cochem im 54. Kap. „Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reiseten“ S. 275 f., auch mit übereinstimmenden Ausdrucksweisen. So vgl. im

H. H. V. 28:	Cochem S. 275 b:
Wird helfen mir mein Gott und Herr.	dan der liebe Gott wird mir schon dahin helffen.

Ganz unzweifelhaft ist aber das Halleiner Dreikönigsspiel (H. D.) S. 105 f. nach Cochem gearbeitet. Beim Opfern der Gaben sprechen die heiligen drei Könige in ungebundener Rede, ebenso ist die Rede des Herodes und die Dankrede Marias in Prosa: dies ist zum Teil wörtlich aus Cochem entlehnt. Die Rede des Herodes S. 106 s. bei Cochem im 65. Kap. „Wie die hl. drey König nach Bethlehem kommen“ S. 354a; die Rede Kaspars S. 108 s. bei Cochem im 65. Kap. S. 361b. Die Rede Melchiors ist in Versen, die Balthasars ist wieder freier behandelt, ebenso ist die Marias S. 109 nicht so sehr nach Cochem S. 365a gegeben, sondern die Rede bei Cochem erinnert mehr an die Josephs V. 100—3. Die gebundene Rede klingt wohl ab und zu an Cochem an, allein getreuen Anschluss finde ich keinen. Hier finden wir demnach Cochems Anteil zunächst in unveränderter Form eingeschoben, und man möchte annehmen, das Einschiebsel rühre wiederum erst aus späterer Zeit her. Ich kann jedoch zwischen dem Alten und Neuen keine Naht entdecken und vermute hier, dass der Wechsel zwischen Poesie und Prosa und selbst das Abschweifen in der Prosa von Cochems Text vielleicht die freie Behandlungsweise des Verfassers kennzeichnet.

Das Oberaudorfer Passionsspiel (O. P.) hat uns A. Hartmann S. 373 f. nicht vollständig mitgeteilt, aber es ist schon aus dem 1. Aufzuge zu ersehen, dass Cochem benutzt wurde. Ich wähle zur Vergleichung nicht so sehr Stellen aus der Heiligen Schrift, die aus Cochem, aber auch aus anderer Quelle stammen können wie in O. P. S. 374, 41 – 44 und Cochems 98. Kap. (Abendmahl) S. 600b, sondern Stellen wie

O. P. S. 375, 51. 59:	Cochem S. 600b:
Sey uns, mein Freund, willkomm! Der Meister laßt dich grüssen. Er möcht in deinem Haus das Osterlamm geniessen. Willkomm, o liebster Gast, o Meister . .	Als die zween Jünger (im O. P. Johannes und Petrus) zu dem Haußvater kamen, und ihn im Namen Christi grüsten, empfinge er sie gar freundlich, und war sehr fro, daß ihm Chr. solche Ehre thun wolte . . . . Der Hausherr lieffe Chr. entgegen, sprechend: Seyd mir willkomm, mein geliebter Meister, ich erfreue mich, dass ihr mir die Ehr thut, und die Ostern in meinem Hauß halten wollet.

Ferner O. P. S. 376, 79—82 und Cochem S. 602a. Vgl. die Fusswaschung im O. P. S. 376—77 mit Cochems 99. Kap. S. 603 f., insbesondere

O. P. S. 377, 99 f.:	Cochem S. 604b:
Vor dem Himmel und Erd muß auf den Knieen liegen, Soll waschen meine Füß und sich vor mir jetzt biegen? Ach Herr, in Ewigkeit wascht du die Füß nicht mir!	Soltest, darfür sich alle Knye im Himmel und auff Erden biegen, vor mir gottlosen Sünder niderknyen? Darum in Ewigkeit solst du mir meine Füss nicht waschen . .

u. s. w. Dieser P. wäre für eine genauere Vergleichung wichtig wegen seiner Beziehungen zum Vorder-Thierseer, vergl. A. Hartmanns Anm. S. 377—80.

Haben wir in O. P. ein Passionsspiel, das dem des Böhmerwaldes rücksichtlich der Quelle nahesteht, so finden wir bei A. Hartmann, Volksschauspiele S. 528 f. noch eines, das ausserdem noch dem B. P. örtlich benachbart ist. Das Passionsspiel aus dem Bayerischen Walde nämlich, teilweise in Versen abgefasst, hat auch Cochems Text verwertet. Man vergleiche nur das „Urlaubnehmen" Christi zu Bethanien beiderseits, ferner die Ölbergscene und die Reden der Juden in Prosa, dann Ausdrucksweisen wie 82 arme Waislein, 218 ach, ach, 258 Leb wohl! gute Nacht! 264 Adje, leb wohl zu tausend Mal! 113, 194 f., 208, 245 f., 269 f. u. a., was hinter einer freieren Bearbeitung Cochems Text und Darstellung wiedererkennen lässt.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Schwur unter dem Rasen.

Bekannt ist aus den skandinavischen Rechtsaltertümern der Brauch des Rasenganges (gánga undir jarðarmen), der bei dem Abschluss der Blutbrüderschaft und auch als Gottesurteil (skírsla) in Übung war. Bei dem Eingehen der Blutbrüderschaft deute ich ihn mit Konr. Maurer (unsere Zeitschrift III, 106) als eine Verstärkung des Eides, den die sich Verbrüdernden schworen. Aus Deutschland ist kein entsprechender Gebrauch bekannt. Aber etwas nahe Verwandtes hat J. Grimm aus einer ungarischen Urkunde von 1360 nachgewiesen (Deutsche Rechtsaltertümer 120), wonach bei Streitigkeiten um Landbesitz der Schwur mit blossen Füssen, gelöstem Gürtel und einer Erdscholle auf dem Kopf geleistet ward. Derselbe Brauch bei Grenzstreitigkeiten, als eine regni consuetudo ab antiquo approbata in einer Urkunde von 1370 bezeichnet, galt auch in Siebenbürgen (Korrespondenzbl. des Vereins für siebenbürg. Landeskunde VI, 49).

Ich kann nun aus einer schlesischen Urkunde von 1590 ein Seitenstück hierzu beibringen. In dem langwierigen Prozess, den die Herzogin Barbara von Liegnitz-Brieg, Tochter des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, gegen die Bauern von Popelau im Oppelnschen Fürstentum führte[1]), die Holz- und Wildfrevel in den zu Brieg gehörigen Grenzwäldern mit grösstem Trotz begingen, war 1590 im November eine Tagsatzung zur Grenzhandlung an Ort und Stelle anberaumt worden und die Grenzen wurden durch Zeugenvernehmung festgestellt. In den Schlussakten über den endlosen Rechtsstreit von 1626 (K. Archiv zu Breslau, F. Brieg I. 11e, alte Sign. I. 4b) heisst es über jene Verhandlung[2]):

Bey diessen zeugnissen ists noch nicht geblieben, sondern es sind ao 1590 bey besichtigung der gräntzen in anwessenheit des Opplischen burggrafen Hanssen Oderwolffs, des Opplischen cammer-procuratoris Matthias Nossen und des Opplischen forstmeisters Caspar von Hardtenbergks neun alte erlebte pawren auss den dörffern Scholckowitz, Crostitz und Popelau auf wägen herzugeführet worden, weil sie aldters halben nicht wol gehen mügen, die haben bekandt und aussgesaget etc. etc.

Am Rande steht daneben: per testes vicinos de ao 1590 numero 9 examinatos in finibus et sub dio (sic!) im grabe mit einem rasen auf dem kopfe.

Aus dieser Randbemerkung ergiebt sich also, dass die Zeugen bei der Vereidigung auf ihre Aussage in einer Grube stunden und ein Rasenstück auf dem Kopfe hatten. Die Grube erinnert an den nordischen Rasengang, bei dem der ausgehobene und auf Stützen gelegte, an beiden Enden am gewachsenen Rasen haftende Grasstreifen, unter den die Schwörenden traten, notwendig eine grabartige Vertiefung voraussetzt. Die Rasenstücke scheinen Reste des älteren vollen Streifens.

1) Vgl. darüber Schimmelpfennig in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens XIV, 371 ff.

2) Die genaue Mitteilung der Stelle verdanke ich Herrn Geh. Archivrat Professor Dr. Grünhagen.



Doch ist dabei zu bedenken, dass die Bauern von Popelau, Krostitz und Scholkowitz Polen waren und dass ein polnischer Rechtsbrauch hier möglich ist, wenn auch die Gerichtsherren des Oppelnschen Fürstentums als Deutsche erscheinen, der briegischen ganz zu schweigen. Halten wir den verwandten ungrischen Rechtsbrauch hinzu, so würde sich ergeben, dass die Eidesstärkung durch den Rasen auf dem Kopf der Schwörenden eine weit verbreitete Sitte gewesen ist, welche in Skandinavien eine besondere Ausbildung erfuhr, die sich aber nicht bloss bei den Nord-Germanen, sondern auch bei schlesischen an die Deutschen grenzenden Polen und in Ungarn und Siebenbürgen nachweisen lässt.

K. Weinhold.

Zum Aberglauben auf Island.

Über den „tilberi“ oder Zuträger, welcher nach isländischem Volksglauben benutzt wird, um gleich unserem Drachen für seinen Herrn Milch und dergleichen zu stehlen, habe ich in meinen „Isländischen Volkssagen der Gegenwart“ (1860) S. 93—94, und hat mehr noch Jón Arnason in den „Íslenzkar þjóðsögur og Aefintýri“, Bd. I (1862) S. 430—35, mancherlei beigebracht. Inzwischen hat aber die im Eyjafjörður neu erscheinende Zeitschrift „Stefnir“ in ihrer zweiten Nummer auf Grund eines alten Gerichtsbuches über einen Prozess berichtet, welcher im Jahre 1703 im Eyjafjörður über einen tilberi geführt wurde, und die Zeitschrift „Sunnanfari“ in Nr. 10 ihres zweiten Jahrganges (1893) einen weiteren Bericht über eine Klagesache beigefügt, welcher aus gleichem Anlass im Jahre 1804 ebenda anhängig gemacht wurde. Als Belege für das lange Fortleben dieses Aberglaubens verdienen solche Berichte beachtet zu werden.

München. K. Maurer.

Volkstümliche Kirchendarstellungen.



nat Grösse

Nebenstehende Zeichnung befindet sich, in Silber graviert, auf der Schnalle eines Frauengürtels, den ich auf einer Wanderung über das Dovrefield in Aune abzuzeichnen Gelegenheit hatte. Nach der Inschrift stammt der Gürtel, der zu einem noch vorhandenen Silberschmuck gehört, aus dem Jahre 1670. Schon damals entsann ich mich, öfters Kirchendarstellungen als ornamentale Verzierung gesehen zu haben. Später sah ich dann Stickereien von dem Hardangerfjord, von denen mir zunächst die auf Halstüchern mit roter Wolle eingestickten Kirchen auffielen (das Industrie-Museum in Christiania besitzt mehrere davon). Diesen Kirchenabbildungen kann ich noch folgende hinzufügen: Auf Brettern gemalt, kommen sie häufig an den in Oberbayern verbreiteten Maibäumen vor; ein bosnischer Teppich, der 1891 im Kunstgewerbeblatt abgebildet war, zeigt ein kirchenähnliches Bild; ferner auf der von Herrn Dr. U. Jahn S. 340 des ersten Jahrgangs unserer Zeitschrift abgebildeten Haubenschachtel aus Jamund, auf einem aus dem Weitzacker stammenden Teller in dem Berliner Museum für Volkstrachten und, wenn ich nicht irre, auch auf einem huzulischen Gerät der von Herrn A. Meyer Cohn im Verein für Volkskunde einmal ausgelegten Sammlung. Es scheint also, als ob die Kirche ein beliebtes

Motiv in der Volkskunst sei, von dem vielleicht eine gewisse schützende Kraft ausziehen sollte. Jedenfalls wird es interessant sein, weitere Nachweise von solchen Darstellungen zu erhalten.

Berlin. R. Mielke.

Ein Sommer- und Winterspiel aus Schlesien.

Der Winter bleibt draussen stehen, der Sommer spricht:

Guten Abend ihr Herren, Frauen und Mann,
Schaut euch den Sommer und Winter recht an,
Über eine kleine Weile werde ich euch solche Freude vormachen,
Dass ihr müsst drüber lachen.
Äpfel und Birnen hab ich euch lassen wachsen,
Die hab ich euch gegeben zum Essen;
Wenn aber wird kommen der Winter, der grausame Mann,
Der hat einen ganz neuen Zottelpelz an.

Der Winter kommt herein und spricht:

Ei Sommer, was heisst du mich einen grausamen Mann?
Ich habe dir dein Lebtage noch nichts zu Leide gethan.
Zuhause hab ich noch viel Schafe und Rinder,
Und wenn ich dran wagen wollte meine schöne schwarze Kuh,
Sag wer soll Herr sein — ich oder du? —[1])
Ei, Sommer, wärest du mein Knecht,
Ich teilt es mit dir halb.

Sommer: Und wenn es kommt zur Frühlingszeit,
Pflanz ich mir in mein Gärtelein
Viel Blumen wunderschön[2]).

Winter: Und wenn es kommt in Kaporal[3])
Fang ich mir fette Fanken ein
In meine kupfernen Pfannen,
Und schlacht dazu ein fettes Kalb,
Ei, Sommer, das kannst du nicht.

Sommer: Wart, wart, ich werd dir einen Possen thun,
Und dir nichts mehr wachsen lassen[4]).

Winter: Was scher ich mich um dein Zuwachsen,
Sitz ich des Winters auf der Bank,
Und spinne meinen langen Flachs,

---

1) Ei, Sommer, was hab ich dir Leids gethan, Dass du mich heisst einen grausamen Mann? Ich hab schon längst um die Thür verkehrt Und deine Spottred angehört. Nun setz ich dran meine beste Kuh, Zu wissen bin ich Herr oder du.
Deutsche Volkslieder aus Böhmen S. 50.

2) Ähnlich aber besser erhalten D. Volksl. a. Böhmen S. 50.

3) Und wenn es kommt um Weihnachtszeit, Da schlacht ich mir ein fettes Schwein Dazu ein fettes Kalb. Deutsche Volksl. a. Böhmen S. 50.

4) Ei, Winter, poche nicht zu sehr, Ich werd dir eins beweisen Mit meinem Ernste schwer. Ich werde nichts mehr wachsen lan, Der Hunger wird dich greifen an. Das wird dich kränken mehr. D. Volksl. a. Böhmen a. a. O.

Ich meinen Korn und Weizen ausdresch,
Ei, Sommer, das kannst du nicht.

Sommer: Willst du noch reden und schwatzen viel,
Ich dich wohl hinter den Strauch[1]) noch schmeiss [wirft ihn hin]
Und dir den grauen Bart ausreiss[2]),
Die Sonne soll dich verzehren[3]).

Winter: Ach lieber Sommer, das thu nur nicht,
Ich will gern leben nach deiner Pflicht.
Bist du der Herr und ich der Knecht,
So haben wir alle beide recht[4]).
Drum bitt ich dich um Verzeihung.

Sommer: Verzeihen will ichs dir zwar noch mal,
Und keinen Groll dazu haben,
Drum müsst du immer fertig sein,
Und mit mir singen ein Liedelein,
Dem lieben Gott zu ehren.

Beide singen:
Wie hoch ist der Himmel,
Wie glänzend die Erd,
Wie freun sich die Menschen,
Wenns Sommer soll werden.
Wie lieblich, wie herrlich, wie reizend, wie schön,
Wenn alles in Feldern und Wäldern thut stehn[5]).

Aus Hartlieb bei Breslau, aufgezeichnet von Gertrud Forell und Berthold Hönig.

Grimm, Mythol.[4] S. 632 ff., 637 ff.

Uhland, Volksl. I S. 23 ff. (Fl. Bl. 1580).

H. Sachs, Ein Gespräch zwischen dem Sommer und dem Winter. [Keller 4, 255 ff.]

Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Redigiert von A. Hruschka und Wendelin Toischer, Nr. 70—72.

Fränkische Volkslieder — herausgegeben von Fr. W. Frhr. v. Ditfurth II. Nr. 378.

M. V. Süss, Salzburger Volkslieder S. 267—272.

---

1) s. Grimm, Myth.[4] S. 638: Wir wollen hinter die Hecken Und wollen den Sommer wecken.

2) Grimm a. a. O.: Er kratzt dem Winter die Augen aus.

3) Nun, Winter, hast du's bei mir aus, Ich sag dir's kurz mit einem Wort: Scher dich zum Haus hinaus! Ich werd dich werfen hintern Strauch Und raufen dir den Bart heraus, Die Sonn soll dich verzehren. Deutsche Volksl. aus Böhmen S. 51.

4) Uhland, Volksl. I, S. 29: O lieber Sommer, ich gib dir's Recht, Du bist mein Herr und ich dein Knecht. — Ditfurth, Fränk. Volkl. II. S. 287: Du Winter jetzt hab ich das Recht, Bin ich der Herr und du mein Knecht. — Ähnlich Deutsche Volkslieder aus Böhmen S. 49. — Süss, Salzburger Volkslieder S. 272.

5) Die drei letzten Strophen stimmen im wesentlichen zu dem böhmischen Streitlied aus Gablonz a. a. O. S. 51, nur weicht das gemeinsame Schlusslied ab.

Die uralte heidnische Vorstellung eines Kampfes der beiden Riesen, des Sommers und des Winters, hat sich in Liedern und Spielen des Volkes noch erhalten. Immer unterliegt der Winter, denn er ist freudenlos und schaurig wie die Nacht; der liebe Sommer dagegen, ein freundlich seliger Mann, erfreut wie der Tag, und nur ihn zu begrüssen fühlt das Volk sich gedrängt. Nach und nach erhält auch der Winter seine Freuden, die er nun dem Sommer entgegenhält. In dem Volkslied, das Uhland nach einem Fl. Blatt von 1580 mitteilt, wird der Streit nur mit Worten ausgefochten, der Winter fühlt sich überwunden und gesteht von selbst mit etwas plötzlichem Übergang seine Schwäche. Auch in H. Sachs' Gespräch zwischen Sommer und Winter lebt die Personifikation noch fort, wie sie unsere Sprache selbst bietet: „der Winter steht vor der Thür". In elegischer Stimmung sitzt der Dichter im Gartenhause und naiv malt er die plötzliche Wandlung in der Natur. Der Sommer, der schöne Jüngling, muss zur Thür hinaus, der alte Winter besteht auf seinem Rechte, das ihm von Gott ebenso geworden ist wie dem Sommer. Beide rühmen ihre Vorzüge und werfen sich die Nachteile vor. Die christlichen Gedanken drängen sich zum Schlusse vor: Gott wird gelobt, der alle Dinge so wohl geordnet hat und jeder Jahreszeit ihr Gutes giebt.

In unserem Lied begegnen wir altem und neuem. Zu jenem gehört der wirkliche Kampf der beiden Gewalten, zu dem letzteren der Streit über Vorzüge und Nachteile und schliesslich das Lob Gottes. Der Text ist verderbt. Weit besser sind die verwandten deutsch-böhmischen Streitlieder vom Erzgebirge und aus Gablonz, namentlich letzteres stimmt wesentlich zu dem schlesischen und kann zu seiner Herstellung benutzt werden. Auch das fränkische aus Dankelfeld (Ditfurth II Nr. 378) ist besser erhalten, nicht minder das ausgeführte Winter- und Sommergespiel bei Süss, Salzburger Volkslieder. Dr. B. Hönig.

Der Sommersonntag in Heidelberg 1893.

Während die Zeitungen im vorigen Spätherbst von einem Amtsvorsteher im Siegener Land sein gewaltsames Einschreiten gegen alte Volksgebräuche meldeten, brachten sie in diesem März eine bessere Kunde aus Heidelberg. Dort in der Stadt hatte sich die alte Sommerverkündigung durch herumziehende Kinder zwar erhalten, war aber zu einem Bettelumgang herabgekommen. Da war der Gemeinnützige Verein in Heidelberg auf den löblichen Gedanken gekommen, dem schönen deutschen Frühlingsbrauch wieder aufzuhelfen und ein fröhliches Kinderfest daraus zu machen. Es ist trefflich gelungen und der Umzug der wohlgekleideten Knaben und Mädchen mit den bebänderten und grünbekränzten Stäben, in der Mitte den laubumkleideten Sommer und den strohumschoberten Winter führend, ist allen eine wirkliche Augenweide gewesen. Die sehr entstellten Verse, die sie sangen, könnten wohl durch andere, die aus den sonst erhaltenen „Sommerliedern" leicht zu ergänzen wären, sich ersetzen lassen. Ein Holzschnittbild hat diesen Sommerumzug hübsch festgehalten für die Erinnerung.

Volksreime auf Bettlerhochzeiten.

Der Volkshumor, der ohne Gift und Galle mit scharfer Beobachtung alle Erscheinungen des Lebens begleitet, hat die Heiraten armer Leute nicht übergangen.

In K. Simrocks Deutschem Kinderbuch finden wir unter Nr. 306 (2. Aufl.) folgenden wohl aus Schwaben stammenden Reim:

Widele Wedele, Hinterm Städele
Hat der Bettelmann Hochzeit.
Pfeift ihm Läusle, tanzt ein Mäusle,
's Igele schlägt die Trommel.
All die Tier, die Wedele haben,
Solln zur Hochzeit kommen:
Kruckenstiel und Ofengabele,
Das sind meine Hochzeitknaben,
Edelleut [1]) und Bettelleut
Das sind meine Hochzeitleut.

Weiter führt ein Gespräch zwischen einer Mutter und ihrer Gevatterin, das Ed. Fiedler in seinen Volksliedern und Volksreimen in Anhalt-Dessau (Dessau 1847) S. 84 aus Gross-Alsleben mitteilte [2]):

Gun Dag, Frâ Gevâtern. — Schön Dank, Frâ Gevâtern. — Wo wollt denn hin, Frâ Gevâtern? — Nâ en Markt. — Wat wollt ihr da holen? — Rosmarie. — Für wen denn? — Für meine Dochter. — Die Dochter will doch wol nicke freien? — Nu freilich. — Wen freiet sie denn? — Raten Se mal, Frâ Gevâtern! — Se freit doch wol kein Kaufmann? — Noch ein vilke bâßern. — Se freit doch wol kein Schuster? — Noch ein vilke bâßern. — Se freit doch wol kein Linneweber? — Wenn se's nich raten können, denn will ichs Euch sagen. Se freit ein Beskenbinder, der hingern Oben sein Geld verdienen kann. Jedesmal, wenn er ein Besken gebunden hat, hat er hundert Thaler in seinem Beutel. — Dat is zuvil. Krigt er denn keine Musik dafür? — Nuke freilich. — Was für eine? — Klotzmajor. — Wie geht denn die? — Haue nutt nutt nutt, Haue nutt nutt nutt. — Haue nutt, Haue nutt, Haue nutt, nutt, nutt.

Von der Besenbinderhochzeit erzählen nun andere Volksreime. Simrock im Deutschen Kinderbuch bringt einen (Nr. 309), ich weiss nicht woher?

Bürstenbinders Tochter und Besenbinders Sohn,
Die haben sich versprochen, sie wolln einander hon.
Die Mutter kam gelaufen und schrie im Laufen laut:
Viktoria, Viktoria! meine Tochter ist 'ne Braut!
Und wenn sie erst beisammen sind und haben dann kein Haus,
So setzen sichs ins Körbel und gucken oben raus.

In Schlesien hörte ich den Reim:

Besenbinders Tochter und Bürstenbinders Suhn,
Die wulden Hochzeit machen und hatten nischt derzûn

und mit einer Variante lautet er ebenda:

Besenbinders Tochter Und Kachelmachers Suhn,
Wolden sich zunander Ni na nander thun.
Die Mutter kam gesprungen Und schrie vor Frêda laut:
Juchhe, juchhe, mei Mädel, Mei Mädel die is Braut.

---

1) ? Wedelleut.
2) Wiederholt von Ph. Wegener, Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland. Leipzig 1879. 1, 48.

Kumm tanz ber üm a Uven Dreimal rüm und nüm,
Ock stûßt mer kêne Kachel Kêne Kachel üm[1]).

Es giebt aber noch mehr Gestalten des lustigen Reims. Aus der Oberlausitz (Görlitz) teilte mir Pastor August Baumgart nach häuslicher Überlieferung folgende mit:

Kâserindels Tochter Und Quargspitzels Sûn,
Die wulden mitnander Huxt machen Und hatten nischt derzûn
Als üm an Dreier Brâzeln Und üm an Brummer[2]) Bier;
Se gingen mitnander ein Krâtschen[3]) Und mit dar Fiedl a für.

Fast wörtlich stimmt überein der Reim aus Kaiserswalde bei Schluckenau in Böhmen[4]):

Kâserandels Tochter Und Quorkspitzens Sûn,
Die wollten mit enander Huxt machen Und hotten nischt derzûn.
Dou kejften se üm a Dreier Brâzeln Und üm n Dreier Bier,
Und lotschten druf an Krâtschen Ahinder und afür.

Nahe verwandt endlich ist der Reim aus Jauernig in Österreichisch-Schlesien[5]):

Äppelpêpels Tochter On Flaumanâza Sûn,
Die wolda anander haia'n On hotta nischt derzû.
Em än Bîma Prâzel, Em än Bîma Bîr,
Ginga's ai a Krâtschen Mit der Gaije afîr.
Er derft ich ni dos Maßr wätza, 's watt ni fil zu fraßa sätza:
Said gebâta on komt, Nâmd ich's Hälzla on tonkt.

K. W.

Bücheranzeigen.

De ontwikkelingsgang der Germaansche Mythologie. Redevoering uitgesproken te Groningen d. 20. Sept. 1892 door Dr. B. Symons. Groningen, J. B. Walters 1892. 28 S. 8°.

Bei Übergabe des Rektorats der Universität Groningen an seinen Nachfolger hat Herr Prof. Symons eine Rede über den Entwickelungsgang der Germanischen Mythologie gehalten, worin er in lebendiger Weise die Bewegung in dieser Wissenschaft schildert. Nachdem er die Frage: was ist Mythologie? aufgeworfen

1) Der gemittliche Schläsinger. Kalender für 1889. Herausgegeben von Max Heinzel. Schweidnitz. S. 65.
2) Vierpfennigstück.
3) Kretscham.
4) Deutsche Volkslieder aus Böhmen. Prag 1891. S. 208 Nr. 183.
5) A. Peter, Volkstümliches aus Österreichisch-Schlesien. Troppau 1865. I. S. 115. Nr. 315.

und die ältesten Methoden der Mythendeutung, die allegorische oder symbolische, und die euhemeristische, skizziert, sowie als die Anfänge der wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie K. O. Müllers Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie (1825) und die Deutsche Mythologie Jakob Grimms (1835) bezeichnet hat, würdigt er das bewundernswürdige Werk, das er zuletzt nannte, und bezeichnet die Gefahren, welche darin für eine übereifrige Nachfolge lagen. Hr. S. geht dann auf die durch Ad. Kuhn gegründete vergleichende Mythologie und auf die durch Wilh. Schwartz in die Mythendeutung eingeführte anthropologische Richtung über, und gelangt so zu den mythologischen Arbeiten von Mannhardt, welche die Bedeutung der Sitten und Gebräuche für die Mythologie als höher und sicherer erwiesen als die der Sagen und Märchen und litterarischen Darstellungen. Allein auch er geriet auf Abwege, so sehr seine „ethnologisch-historische Methode“ einen Fortschritt bedeutet.

Zum Schluss deutet Hr. S. nur kurz auf die Arbeiten von E. H. Meyer, Laistner, S. Bugge und Otto Gruppe, um die Bewegung in der germanischen Mythologie, welche im vollen Fluss ist, erraten zu lassen. Von der historischen Kritik hofft er, dass sie uns die Geheimnisse des ältesten Denkens und Dichtens unserer Vorfahren, welche in den Mythen liegen, entschleiern werde. K. W.

La Mythologie du Nord éclairée par des inscriptions latines en Germanie, en Gaule et dans la Bretagne ancienne des premiers siècles de notre ère. Études par Frédéric Sander. Stockholm P. A. Norstedt & Söner (1892). S. II. 186. gr. 8°.

Der Verfasser des vorliegenden Buches, der seit einem Jahrzehnt mit Schriften über nordische Götter- und Heldensage (Eddastudier. Stockh. 1882. Hvem var Sigurd Fafnersbane? 1883. Nordisk Mythologie. Gullveig eller Hjalmters och Ölvers saga i öfversättning. 1887. Guldhornen från Gallehus i Slesvig. 1888. Harbardssången jämte Grundtexten till Völuspá. 1891) hervorgetreten ist, hat den guten Gedanken gehabt, die lateinischen Inschriften römischer Zeit aus den Nordprovinzen des Reichs, die germanische Götternamen enthalten oder zu enthalten scheinen, zu sammeln und zu erklären. So ist das Buch entstanden. Wir bedauern aber sehr bestimmt aussprechen zu müssen, dass dem guten Gedanken die Kraft der Ausführung durchaus nicht entsprach und dass dem Verfasser zur Lösung der schwierigen Aufgabe der Erläuterung der mythologischen Namen der Inschriften methodische Kritik und gründliche grammatische Kenntnisse des Germanischen und Keltischen durchaus fehlen. Auf die einschlägige Litteratur, oder wie man auch sagen darf, auf die Versuche anderer, die schwierigen rätselhaften Namen zu deuten, ist nur vereinzelt Rücksicht genommen. In einem Anhang über die Ossiangesänge will Herr S. ausführen, dass die Helden derselben die germanischen und keltischen Götter sind, die auf den am Hadrianwall in England gefundenen Steinen genannt werden; und in einem zweiten über das finnische Epos Kalevala legt er seine Ansicht vor, dasselbe enthalte den Wanenmythus. Vielleicht findet Hr. S. hier bei denen, welche die Wanengottheiten zu Finnen machen wollen, Beifall. K. W.

Plutarchs Romane questions. Translated a. d. 1603 by Philemon Holland — now again edited by Frank Byron Jevons — with dissertations on Italian cults, myths, taboos, man-worship, Aryan marriage, sympathetic Magic and the eating of beans. London. MDCCCXCII. Published by David Nutt in the Strand. S. CXXVIII. 170. 8°.

Das vorliegende, trefflich ausgestattete Buch bildet den siebenten Band der Bibliothèque de Carabas, einer durch Herrn Andr. Lang hervorgerufenen und von Herrn Dav. Nutt gepflegten Unternehmung. Ältere Übersetzungen antiker Werke werden darin neu gedruckt und mit gelehrten Einleitungen ausgestattet, welche den volkskundlichen Gewinn aus den römischen und griechischen Werken (in der Bidpai-Übersetzung auch aus dem Indischen) ziehen. Diesmal ist Mr. Jevons, der Philologe der Universität von Durham, der moderne Gelehrte, welcher den alten Autor als Folkloristen, wie die Engländer sagen und die ihnen nachsprechen, untersucht. Die Romanae quaestiones Plutarchs sind das älteste Buch, das sich ein Thema aus der Volkskunde stellt; sie sind eine Darstellung der Sitten und Gebräuche Roms, welche Plutarch nach ihrem vom griechischen sich unterscheidenden italischen Charakter prüft und deren Gründe er von seinem philosophischen Standpunkt zu entdecken sich bemüht. Herr Jevons geht natürlich bei seiner Arbeit (der Introduction des vorliegenden Bandes) von einem anderen Gesichtspunkt aus und erweist den alten volkstümlichen Charakter jener Gebräuche, indem er auf vergleichendem Wege vorgeht. Die einzelnen Kapitel sind schon in dem Titel angegeben.

Graf, Arturo, Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Ero Volume II. Torino, E. Loescher, 1893. S. 397. 8°.

Der erste Band dieser Sammlung bisher verstreuter Abhandlungen zur mittelalterlichen Litteratur- und Sagengeschichte hat uns nicht vorgelegen; wir berichten daher nur über den zweiten, welcher enthält: die Legende von einem Pabst (Silvester II., Gerbert); die Dämonologie Dantes; ein Pilatusberg in Italien; War Boccaccio abergläubisch?; der heilige Julian im Decamerone und anderswo; über den Verzicht Pabst Cölestins V.; die Sage von einem Philosophen (Michael Scotus); K. Artur im Ätna; ein geographischer Mythus (mons calamitatis, der Magnetberg).

Es sind interessante Vorwürfe, die gelehrt und ernst behandelt werden, mit Anmerkungen und Anhängen, daher eine dankenswerte Gabe für die, welche Sagenstudien gründlicher treiben.

Un vieux rite médical. Par Henri Gaidoz. Paris, E. Rolland. 1892. S. 85. 8°.

In unserer Zeitschrift[1]) haben wir bereits an verschiedenen Stellen auf den weit verbreiteten abergläubischen Brauch aufmerksam gemacht, sich mittels Durchkriechens durch ein Baum- oder Steinloch von Krankheiten oder Gebrechen zu befreien. Herr H. Gaidoz in Paris, der Herausgeber der Melusine, hat nun in

1) I, 101. II, 50. 81. III, 106.

einem zu Ehren von Anatole de Barthelemy geschriebenen, hübsch ausgestatteten Büchlein, das nur in 150 Exemplaren gedruckt ward, jenen alten Heilritus nach seiner Verbreitung und mannigfachen Gestaltung monographisch behandelt.

Im 1. Kapitel stellt er die ihm bekannten Fälle zusammen, die sich auf das Durchkriechen zwischen zwei Baumwurzeln, durch ein Baumloch oder einen Baumspalt beziehen; im 2. Kapitel das Schlüpfen durch ein Erdloch und den skandinavischen Rechtsbrauch des gánga undir jarðarmen, im 3. Kapitel die von Stein- und Felslöchern bekannten Beispiele; im 4. Kapitel geht er auf die an kirchliche Reliquienschreine und Altarsteine übertragenen verwandten Heilriten über, die in Frankreich besonders häufig, aber auch sonst, und selbst aus dem protestantischen Skandinavien nachweisbar sind. Im 5. Kapitel werden eine grössere Reihe im Grunde zustimmender Bräuche vorgeführt, und im 6. die Erklärungen besprochen.

Professor Gaidoz erklärt sich zunächst mit einem gewissen Vorbehalt gegen die Herleitung des Ritus aus einem Kultus der Naturkräfte, weil der zu Grunde liegende Gedanke zu philosophisch für die älteste Zeit sei. Auch die von Liebrecht zuerst aufgestellte Theorie, das Durchkriechen der Kranken durch den Spalt oder das Loch sei der symbolische Akt der Wiedergeburt zur Gesundheit, verwirft er, wie ich glaube, auf nicht genügende Gründe. Sehr bestimmt erklärt sich Herr G. gegen Nyrops Ansicht, dass der Ritus ursprünglich die Reinigung von Sünden, später von Krankheiten bedeute, und erklärt sich selbst für die schon von J. Grimm vertretene Auffassung des Akts als Übertragung (transplantation) der Krankheiten durch das mit Abstreifen (frottement) verbundene Durchkriechen.

Wer sich mit dem merkwürdigen, wahrscheinlich über unsern ganzen Planeten verbreiteten abergläubischen Heilgebrauch beschäftigt, wird das Büchlein unseres Kollegen Henri Gaidoz nicht entbehren können. K. Weinhold.

Cinderella. Three Hundred and Forty-five Variants of Cinderella, Catskin and Cap o' rushes, abstracted and tabulated, with a discussion of mediæval analogues and notes, by Marian Roalfe Cox. With an Introduction by Andrew Lang. London, published for the Folk-Lore Society by David Nutt. 1893. S. LXXX. 535. 8°.

Ein eigentümliches Buch, wie es wenige giebt, dessen Druck auch nur durch eine englische Gesellschaft gleich der Folk-lore Society for collecting and printing relics of popular antiquities etc. möglich war! Herr Andrew Lang äussert in der ihm aufgegebenen Einleitung auch unverhohlen seinen Schrecken, als er diese Skelettierung eines Märchens erblickte; es war ihm, als habe er einen Blick auf die Stelle gethan, wo der Riese Hop o' my Thumbs die Knochen seiner kleinen Opfer verwahrte. Drei zerlegte Gerippe reizender Kindermärchen hat die gelehrte und fleissige Miss Cox hier präpariert; es sind die untereinander sich berührenden von Cinderella (Aschenbrödel), Catskin (Allerleirauh) und Cap o' Rushes (die Gänsehirtin am Brunnen), welche Miss Cox in allen ihr erreichbaren Varianten durch alle Welt aufgesucht hat. Zuerst skelettiert sie jede Variante nach ihren Hauptzügen (part I Abstracts), dann erzählt sie die Geschichten ausführlicher (part II Tabulations) und giebt als part III die verwandten Märchen, in denen an die Stelle eines Mädchens ein Knabe gesetzt ist (herotales, wie sie dieselben betitelt) ebenfalls zuerst skizziert, dann in zusammenhängendem Bericht. Nachträge und Noten schliessen das Buch. In einer Vorrede äussert sich Miss Cox mehr abhandelnd über ihr Thema, unter Herbeiziehung der mittelalterlichen analogen

Geschichten. Den wesentlichsten Teil der Introduction von Mr. Andr. Lang bildet seine Auseinandersetzung mit M. Cosquin und Mr. Jacobs. Für die Forscher in der weitverbreiteten und vielfach verwickelten Märchenlitteratur wird die Cinderella von Miss Cox immer eine interessante und förderliche Erscheinung sein.

K. W.

Ch. Thuriet, Traditions populaires de la Haute-Saône et du Jura. Paris. Émile Lechevalier, Librairie historique des Provinces, 1 vol. in-8 de 652 p. tiré à 200 ex.

Recueil de 387 pièces de divers genres: légendes merveilleuses et miraculeuses concernant les forêts, les rivières, les montagnes, les châteaux, les églises, les chapelles, les ruines de la contrée; croyances et pratiques superstitieuses; chansons et contes rustiques etc. Ce nouveau livre de M. Thuriet offre le même intérêt varié que celui qu'il a publié l'année dernière sous le titre de Traditions populaires du Doubs. Vgl. die Zeitschrift des Ver. für Volkskunde 1892, II, 212.

Ch. Marelle.

A. Bielenstein, Die Grenzen des lettischen Volksstammes und der lettischen Sprache in der Gegenwart und im 13. Jahrhundert. Ein Beitrag zur ethnologischen Geographie und Geschichte Russlands. St. Petersburg, Verlag der Kais. Akademie der Wissenschaften, 1892. S. XVI. 548. 4°. Dazu: Atlas der ethnologischen Geographie des heutigen und des prähistorischen Lettenlandes. ebd. 7 Blätter fol.

Der Verfasser des bekannten preisgekrönten Werkes „Die lettische Sprache (Berlin 1863)“, Pastor Dr. A. Bielenstein zu Doblen in Kurland hat die Frucht seiner durch Jahrzehnte gepflegten Studien über die vorgeschichtlichen, geographischen und ethnologischen Zustände des Lettenlandes jüngst abgeschlossen und durch die Kaiserl. Akademie in Petersburg die Freude erlebt, dieselben in einem stattlichen, mit einem Atlas versehenen Quartbande veröffentlichen zu können. Wir müssen uns hier auf einen Bericht über das wichtige Werk beschränken, eine kritische Behandlung denen überlassend, die mit lettischer Geschichte, Sprache und Volkskunde vertraut sind.

Der erste, kurze Teil giebt die Grenzen an zwischen den Letten einerseits und ihren Nachbarn andererseits, welche sind die Liven, die Littauer, die Weissrussen und die Esthen. Die Sprachgrenzen fallen nicht selten mit den Wasserscheiden zusammen.

Der zweite Teil beginnt mit vergleichender Besprechung der Völkertafeln der livländischen Reimchronik und des Kiewer Chronisten Nestor. Genannt werden darin Liven, Lettgallen, Semgallen, Selen, Kuren. Östlich von den Liven hausen die Lettgallen, die in ihrem äussersten Ende im heutigen Witebskischen erst im 14. Jahrhundert von den deutschen Ordensrittern erreicht wurden. Die Verhältnisse des 13. Jahrhunderts sind hier dunkel. Dagegen sind die der Semgallen, südlich der Düna, klar. Die Selen im kurischen Oberlande sind von geringer Bedeutung. Über die Kuren wie über die Semgallen geben die Teilungsurkunden des 13. Jahrhunderts zwischen dem Bischof von Riga und dem deutschen Orden helles Licht. Die Methode der Untersuchung ist, dass für jede einzelne Landschaft die Ortsnamen in Tabellenform, je nach den alten Quellen und nach den heutigen lettischen und

deutschen Namen zusammengestellt werden. Die Ergebnisse der geographischen Untersuchung sind durch 8 Karten auf 7 Blättern dargestellt.

Hierauf folgt die schwierige Behandlung der Nationalität der Semgallen, Kuren und Wenden.

Dr. Bielenstein stellt durch sprachliche Untersuchung der Orts- und Personennamen das lettische Volkstum der Semgallen fest und beweist auch die Unhaltbarkeit der Vernichtung oder Vertreibung der Semgallen durch die Kriege des 13. Jahrhunderts. Er erweist durch Zeugnisse, die bis ins 16. Jahrhundert reichen, dass semgallisches Volk nicht bloss in dem Landstrich von Autz bis Bauske (Aagebiet), sondern auch westlich von der Windau in der Hasenpoth-Grobinschen Gegend, und sogar nördlich von der Düna zwischen Liven und Lettgallen in der Wendenschen Gegend gesessen hat. Das stimmt dazu, dass bis heute rein semgallischer, d. h. niederlettischer Dialekt von der Ostseeküste bei Libau in dem ganzen Südstrich des heutigen Kurland bis über Wenden und Wolmar hinaus herrscht.

Was nun die Kuren betrifft, die von manchen, so von Pastor Watson († 1826) für Letten gehalten wurden, so schliesst sich Dr. B. der schon von Wiedemann in der Einleitung zu dem Sjögrenschen Werk über die livische Sprache (Petersburg 1861) vertretenen Meinung an, dass die alten Kuren Finnen waren und beweist dies durch den finnischen Charakter der Personennamen und der alten und Tausender von heutigen Ortsnamen.

Andererseits giebt aber Dr. B. alte Beweise für das lettische Element neben und zwischen dem finnischen bis hoch nach Nordkurland und bis zur Windaumündung aus Orts- und Personennamen nicht bloss in den Stammsilben derselben, sondern auch in den grammatischen Formen. So gelangt er zu dem neuen Ergebnis, dass die Kuren weder reine Letten, noch reine Finnen gewesen sind, sondern dass die Bevölkerung des Kurenlandes gemischt war: Letten und Finnen haben dort nebeneinander gelebt. Er macht sogar den Versuch, den Procentsatz zwischen Lettisch und Finnisch in den einzelnen politischen Kirchspielen festzustellen und findet, dass sich derselbe vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart garnicht geändert habe. Die Finnen haben im Norden Kurlands und an dem Rigischen Meerbusen, sowie an der offenen Ostsee bis Libau und noch weiter südlich am dichtesten gesessen; im Innern des Landes, nach den Grenzen des alten Semgallens und an der Windau hinauf, nehmen sie mehr und mehr ab und auf der Wasserscheide zwischen Windau bei Nigranden und der Ostsee bei Niederbartau verlieren sich die finnischen Ortsnamen gänzlich. Es werden also südlich vom heutigen Kurland nach Littauen hinein finnische Gebiete und Ansiedelungen nicht mehr zu suchen sein.

An diesen wichtigsten Teil des Buches schliessen sich Exkurse (S. 334 bis 390), zuerst über die kurischen Wenden der Chronik Heinrichs, die als Letten erwiesen werden, die von der Windau (lett. Wenta), an der sie wohnten, den Namen empfangen hatten. Der zweite Exkurs behandelt die Frage, welches Volk, die indogermanischen Letten oder die ural-altaischen Finnen, älter am Rigischen Meerbusen sei. Im Anschluss an K. Schirren und Y. Koskinen, aber mit mehr Beweismitteln, tritt Dr. B. für die Priorität der Letten vor den finnischen Liven oder Kuren ein.

Dann wird untersucht, ob die Grenzen zwischen Letten und Littauern sich seit 700 Jahren verändert haben. Es werden nur kleine Verschiebungen zugelassen: an der Südgrenze Kurlands zu Gunsten der Letten, um Memel etwas zum Vorteil der Littauer.

Den Schluss machen Anhänge, der wichtigste eine philologische Untersuchung über die Dialekte der lettischen Sprache (S. 391—409), als welche bezeichnet werden das Hochlettische im Osten, das Niederlettische (der Schriftdialekt) in der Mitte des Landes (Wolmar, Wenden, Mitau, Bauske, Doblen, Autz, Amboten, Bartau), und der Stranddialekt (der Tahmische) um den Rigischen Meerbusen und in der Windauschen Gegend.

Die Karten des Atlas geben klare Übersichten über das im Werke ausgeführte zur ethnologischen Geographie des Lettenlandes. Nach Angabe Herrn Dr. B.s hat die meisten seine Tochter Martha gezeichnet, die letzte Karte einer seiner Söhne. Auch im Druck wurden sie schön ausgeführt.

Wir wünschen dem hochverdienten Verfasser dieses Werkes, dass er sich noch lange an der vollendeten Frucht seiner Lieblingsstudien freuen möge!

K. W.

Büttner, Fr. C. G., Suaheli-Schriftstücke, in arabischer Schrift, mit lateinischer Schrift umschrieben, übersetzt und erklärt. Mit 11 Facsimiletafeln. Stuttgart und Berlin, W. Spemann 1892 (auch u. d. T.: Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Band X).

Die Aufpfropfung der Religion, Sitte, Denkweise von Kulturvölkern auf ganz oder fast ganz uncivilisierte Volksstämme ergiebt Bildungen, die das höchste Interesse des Freundes der Volkskunde erwecken. Freilich, wo das Ursprüngliche durch jene Berührungen völlig verwischt ist, wird dieses Interesse von einem Gefühle des Bedauerns begleitet sein. Denn aus der hybriden Bildung lässt sich zwar das Verlorene bei richtiger Methode und besonderer Begabung für diese Art der Forschung bis zu einem gewissen Grade rekonstruieren, es werden aber immer noch zahlreiche Rätsel bleiben, vieles wird als fraglich bezeichnet werden müssen. In jedem Falle ist diesen Zwitter-Halbkulturen dann eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, wenn für sie eine neue, besonders wichtige Epoche der Weiterbildung eintritt.

Das ist der Fall bei einem grossen Teile der Bantu-Stämme Mittelafrikas. Uns liegt es am nächsten, hier an diejenigen dieser Stämme zu denken, welche, in Zanzibar und dem Küstengebiete von Deutsch-Ostafrika wohnend, unter dem Namen Suaheli zusammengefasst werden und in Sprache, Glauben, Sitte von dem islamischen Arabertum gründlichst durchsetzt sind. Hier ist die deutsche, bezw. englische Herrschaft gesichert, und es ist eine Frage der Zeit, dass diese Herrschaft auf das Leben jener Stämme einen durchdringenden Einfluss übt und dem Gemisch von Ursprünglichem und Arabischem ein neues fremdes, kräftiges Element zuführt. Hier gilt es zu retten, was noch zu retten ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus sei hier das Verdienst des vorliegenden Buches hervorgehoben, welches noch nach anderen Richtungen hin als eine höchst willkommene Gabe begrüsst werden darf. Verf. hat mit scharfem Blick unter dem ihm zu Gebote stehenden Material das ausgesucht, was neben den Zielen, die ihm in erster Linie gesteckt waren, ein Hilfsmittel für die sprachliche Ausbildung zu schaffen, in dem hier angedeuteten Betracht wichtig ist. Er liess sich dabei leiten von der Rücksicht auf die „wunderlichen Vorstellungen, welche in Deutschland über die geistigen Kapazitäten, sowie über das intime Leben der „Neger“ herrschen,“ und welche „auch diejenigen, welche nicht Suaheli fachmännisch zu lernen gesonnen sind, ein wenig in die Denk- und Ausdrucksweise unserer Ostafrikaner hineingucken lassen“.

Die Stücke, die als volkskundlich interessant zu nennen wären, sind: Reise nach Reichen im südwestlichen Teile von Deutsch-Ostafrika; Begräbnisgebräuche in Zanzibar; drei Märchen: der Sultan, welcher Gottes Allmacht leugnete; die Todesfurcht als Heilmittel (einer an Dickleibigkeit leidenden Frau wird vom Arzte gesagt, sie müsse in sieben Tagen sterben; am achten Tage kommt sie, von der Todesfurcht abgemagert, scheltend zum Arzt, der ihr sagt, die Furcht sei eben das Mittel gewesen); die Spur des Löwen (ein Sultan sieht die schöne Frau seines Wezirs und schickt diesen sofort weit weg; als er bei seinem Besuche der Frau zudringlicher wird, setzt ihm diese ein reiches Mahl vor, dessen verschiedene Schüsseln jedoch alle denselben Geschmack haben; auf die erstaunte Frage des Sultans danach, sagt sie nur: „wer versteht, versteht"; er versteht, lässt aber einen lose sitzenden Ring zurück; diesen findet der rückkehrende Wezir und behandelt die Frau als untreu; deren Vater klagt beim König im Beisein des Gatten: er habe einen wohlgepflegten Garten gehabt, den habe der Wezir gemietet, aber vernachlässigt; der Wezir führt an, er habe nach einer Reise die Spur eines Löwen an der Gartenthür gefunden, da sei er nicht hineingegangen; der Sultan: „der Löwe ging hinein, ass aber die Früchte nicht"); drei Gedichte: Augenlid, Auge und Pupille; Lob einer schönen Frau; das Lied vom fremden Gast.

Zugleich sei hier hingewiesen auf den am 4. März d. J. vom Verf. gehaltenen Vortrag „Bilder aus dem Geistesleben der Suaheli, ihrer epischen und lyrischen Dichtung entnommen", der in den Verh. der Berliner Ges. f. Erdkunde 1893 S. 147 ff. abgedruckt ist. Es ist bereits an anderer Seite (s. Voss. Ztg. Nr. 131, 18. 3. 93) darauf aufmerksam gemacht worden, dass die dort erwähnten zwei Tiermärchen, Affe und Haifisch, und Eselin und Löwe indischen Ursprungs sind und sich fast unverändert im Pantschatantra (Buch 4) finden. Vielleicht geht auch einiges in den „Schriftstücken" auf indische Quellen zurück.

Berlin. Martin Hartmann.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, den 24. Februar 1893. Herr Geheimrat Prof. Dr. Bastian sprach über die Verbleiborte der abgeschiedenen Seelen in Volks- und Völkerkunde, über die Entwicklung der Vorstellungen vom Tod und von der Seele, über die Einwirkung von Traumbildern, die Unterscheidung zweier (oder mehrerer) Seelen, ihr (meist schädliches) Herumschweifen und Bannen desselben (an den Seelenfesten), sowie über die Vorstellungen vom Seelenaufenthalt (Abbilder der oberirdischen Welt oder Inseln der Seligen, endlich Walhalla und Sonnenhaus für gefallene Krieger) und von der Rückkehr der Toten, zuletzt über die Mittel, um dieselbe zu verhindern. In der sich anschliessenden Diskussion hob besonders der Vorsitzende, Geheimrat Weinhold, germanische Parallelen hervor.

Freitag, den 24. März. Professor Brückner sprach über den gegenwärtigen Stand der Mythologie; er begann mit der Creuzerschen Symbolik zu Anfang des Jahrhunderts und der Widerlegung, die sie erfuhr, besprach hierauf die Aufstellungen der vergleichenden (indo-europäischen) Mythologie und wies auf die

Lücken und Mängel dieses Systems hin, welche durch die moderne Folklore und durch die Ergebnisse der Anthropologie zu ergänzen sind, wie dies durch E. B. Tylor und Andrew Lang mit bestem Erfolg erstrebt worden ist. Hierauf sprach Fräulein E. Lemke über Ort und Treiben der Toten im ostpreussischen Volksglauben auf Grund eigener Aufzeichnungen: über Totenbräuche, über Vorstellungen von der Seele, über Geistersichtigkeit, Nachziehen der Seelen (Vampyrismus), endlich Totenerscheinungen aller Art (in der Neujahrsnacht, als Irrlichter und ähnliches).

Freitag, den 28. April. Herr Prof. C. Arendt sprach über Vorstellungen der Chinesen über den Verbleib der abgeschiedenen Seelen; er hob die Schwierigkeiten der Sinologie hervor, die Religionsmischung in China, die Überlebsel alter Menschenopfer, den Heroenkult, welchem einige der populärsten Götter des modernen China ihren Ursprung verdanken, den Ahnenkult in Familie und Gemeinde, den Glauben an die Verpflichtungen des Toten, das Schwanken der Auffassung von einem eigentlichen Seelenaufenthalte, endlich die Vielförmigkeit der Seelen, wie sie sich schon in der Namengebung kundgiebt. — Direktor Wilhelm Schwartz teilte Belege modernsten Geisterglaubens und eigene Erfahrungen beim Sammeln von „Altertümern“ mit. — Geheimrat Weinhold berichtete über die gelungene Erneuerung des Frühlingseinzuges in Heidelberg zum Sommertag (D. Lätare) 1893. A. Brückner.

Nachtrag zu S. 132 f.

Den mir von der Druckerei zugesandten Korrekturabzug des Schlusses meiner Arbeit „Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit“ habe ich durch eigenen Zufall nicht erhalten. Ich muss daher an dieser Stelle ein wenig nachbessern.

§ 6 soll vielmehr lauten: *Wenn jemand spricht: „Im Übermass und Überfluss!“ — so gehört das zu den emoritischen Gebräuchen. Rabbi Jehuda sagt: „Im Übermass und Überfluss möge sein Haus nichts haben!“*

Letzteres soll die Strafe sein. In welchem Falle jener Wunsch üblich war, weiss ich nicht.

In der Erläuterung zu **§ 9** waren die Worte „*Wein und Leben* u. s. w. bis *und für den Mund ihrer Schüler!*“ kursiv zu drucken und ohne Absatz an das Vorhergehende anzuschliessen, da sie mit zu der Parallelstelle aus dem Talmud gehören.

Zu dem Namenstausche zwischen Mann und Frau (S. 142) vergleiche man R. Andree, Ethnogr. Parall. u. Vergl. S. 176: Änderung des Namens behufs Täuschung der Dämonen.

Mülhausen im Elsass. Heinrich Lewy.

Druckverbesserungen zum 1. Heft sind

S. 69 Z. 4 v. u. mit lies nit.
„ 89 „ 24 v. o. Fevons lies Jevons.

Das Saterland.

Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde

von **Theodor Siebs.**

I. Einleitendes. II. Herkunft der Saterländer und älteste Nachrichten über das Gebiet. III. Recht und Verfassung; kurze geschichtliche Angaben. IV. Wohnung. V. Sitten und Gebräuche. VI. Tracht. VII. Aberglaube. VIII. Lebensweise und Erwerbsquellen. IX. Sprachliches. X. Poesie.

I. Einleitendes.

Die Saterländer, ein kleines Völkchen friesischer Abstammung, wohnen auf einem rings von Hochmoor umschlossenen schmalen Sandrücken an den Ufern der Leda oder Sater Ems (*djū ēi*, d. h. der Fluss). Das Ländchen, welches als ein Teil des Amtes Friesoythe dem Herzogtume Oldenburg angehört, besteht aus vier Kirchspielen. Die nördlichste Gemeinde ist Strücklingen, dann folgt Ramsloh, der alte Mittelpunkt des Saterlandes, dann Scharrel und als die südlichste Gemeinde die im Jahre 1821 gegründete Siedlung Neuscharrel[1]).

Das Land ist heute ohne grosse Mühen zu erreichen[2]), bis zum Beginn unseres Jahrhunderts aber war es schwer zugänglich. Die Moorwege, die hineinführten, waren schlecht, ja zu gewissen Zeiten gefährlich; die umständliche Bootfahrt auf dem schmalen, in vielen Windungen dahin-

---

1) Gemeinde Strücklingen (36,59 *qkm*, 2107 Einw.) mit den Bauerschaften Strücklingen, Bollingen, Utende, Bokelesch; Ramsloh (39,32 *qkm*, 802 Einw.) mit Bauerschaft Ramsloh und Hollen; Scharrel (59,08 *qkm*, 842 Einw.) mit den Ortschaften Scharrel, Fermesand, Sedelsberg; Neuscharrel (14,12 *qkm*, 464 Einw.). Näheres später bei Behandlung der Flurnamen. Vgl. Ortschaftsverzeichnis d. Grossherzogt. Oldenburg, herausg. vom statist. Bureau. Oldbg. 1891. [Die von dem Herrn Dr. Siebs auf Grund der Oldenburgischen Katasterkarten entworfene Karte des Saterlandes beizugeben, haben äussere Umstände verhindert. D. R.]

2) Von Augustfehn, einer Station der Bahnstrecke Oldenburg-Leer, führt eine Fahrstrasse über Barssel-Strücklingen-Ramsloh-Scharrel nach Friesoythe; von Ihrhove, einer Station der Bahnlinie Leer-Neuschanz, führt eine Strasse über Collinghorst und Rhauderfehn nach Strücklingen; auch kann man von Zwischenahn auf der Landstrasse über Edewecht und Friesoythe nach Scharrel gelangen. Grosse Kanäle (der Kanal Bollingen-Barssel, welcher mit dem wichtigen Hunte-Emskanal in Verbindung steht, der Friesoyther Kanal im Osten und ferner der sogenannte Westkanal) dienen dem Gütertransport, vor allem dem des Torfes. Darüber s. unten („Erwerbsquellen“).

strömenden Flusse, die dem Transithandel zwischen Niederwestfalen und Ostfriesland diente, ward nur von Saterländern besorgt; das Land brachte hervor, was seine Bewohner brauchten, kaum mehr noch weniger: so ward es von Fremden fast garnicht besucht. Auch verliessen die Saterländer ihre Heimat nicht, denn kleine Reisen bedingten schon grosse Anstrengungen. So stunden sie fast ganz ausser Berührung mit der übrigen Welt und haben lange Zeit hindurch ihre altüberlieferte Sprache, ihr Recht und ihre Gebräuche treuer bewahrt als die Nachbarstämme.

Kam je ein Fremder dorthin, so war er erstaunt über die eigenartige Sprache, Kleidung und Sitte und brachte sicherlich wundersame Märe heim. Die sonderbarsten Gerüchte kamen über das Land in Schwang, zumal da die Saterländer selber etwaigen wandernden „Folkloristen“ ihre Mühen mit erschreckenden Berichten reichlich lohnten. Ein gewisser M. D. und der Pastor Hoche, der im Jahre 1798 das Gebiet durchstreift hat, sind noch glimpflich behandelt worden; anders die Niederländer Hettema und Posthumus, deren Erfindungen mit denen ihrer Gewährsleute wetteifern. Ihr Buch ist von Nieberding gewürdigt worden, der auch in dankenswerter Weise historische Nachrichten über das Land gesammelt hat[1]). — Die Sprache ist erst vor fünfzig Jahren gründlich untersucht worden, obschon bereits Justus Möser und auch Strodtmann, der Verfasser des osnabrückischen Wörterbuches, auf ihre hohe Bedeutung hingewiesen hatten. Das grösste Verdienst um die saterländische Sprachforschung hat sich Johann Minssen erworben; er ist seinen Arbeiten[2]) leider früh durch die Übersiedelung nach Frankreich entzogen worden. Seine reichen Stoffsammlungen, von denen ein Teil in der Übersetzung bei L. Strackerjan[3]) abgedruckt ist, sind leider unwiederbringlich verloren; eine Anzahl Abschriften neuerer Urkunden und einige Volkslieder hat Professor Minssen mir gütigst überlassen — auch an dieser Stelle herzlichen Dank dafür! Ich habe es mir zur Aufgabe gemacht, reiches Material für die Erforschung der saterländischen Sprache und Sitte zu sammeln[4]); ein fünfmaliger längerer Aufenthalt an Ort und Stelle ist mir dazu von grossem Nutzen

---

1) vgl. M. D. im Westfäl. Magazin (neues, fortgesetzt von Weddigen) 1799. 4. Quartal. — J. G. Hoche, Reise durch Osnabrück und Niedermünster in das Saterland, Ostfriesland und Groningen. Bremen 1800. — Hettema und Posthumus, onze Reis naar Sagelterland. Franeker 1836. — Nieberding, Das Saterland. Strackerjan's Beitrr. z. Gesch. d. Grossherzogts. Oldenbg. Bremen 1837. I, 244 ff., 378 ff., 436 ff.

2) Minssen, J., in Ehrentraut's fries. Archiv I (1849), II (1854).

3) Aberglaube und Sagen aus dem Herzogt. Oldenbg. 2 Bde. Oldbg. 1867.

4) Zu grossem Danke fühle ich mich verpflichtet Herrn Pastor Dumster in Scharrel für seine Aufzeichnungen, Herrn Lehrer Busch für seine Unterweisung, ferner Herrn Remmer Dumstorf, und manchen anderen Gewährsleuten. — Herrn Dr. Kollmann gebührt reicher Dank für die auf meine Bitte gelegentlich der letzten Volkszählung gemachten sprachstatistischen Erhebungen, die in unserer Zeitschrift I, 377 ff. veröffentlicht sind.

gewesen. Die Ergebnisse, die mir für die deutsche Volkskunde wissenswert scheinen, will ich hier mitteilen[1]).

II. Die Herkunft der Saterländer und die ältesten geschichtlichen Nachrichten über das Gebiet.

Wir sind völlig im Unklaren darüber, ob das Gebiet des heutigen Saterlandes zur alten Heimat der *Chauken*, der *Ampsivarier* oder der *Chasuarier* gehört hat. Zu Tacitus' Zeiten hatten Friesen (wahrscheinlich die *Frisii maiores*) das Küstenland zwischen Fli und Ems inne, Chauken (ob die *Chauci maiores* oder *minores*, ist ungewiss) das Gebiet zwischen dem Unterlaufe der Ems und Weser; Südgrenze dieser Völkerschaften war vielleicht der Hochmoorstrich[2]), welcher sich etwa von der Kuimremündung über Groningen an den Ausfluss der Hunte zieht. Südlich davon wohnten an beiden Ufern der Ems die Brukterer, am rechten die *Bructeri maiores* etwa bis zur Hase, am linken die *minores* bis an die Lippe (Tac. Annal. I, 60). Zwischen den Brukterern und den Chauken mochten vor Neros Zeit die *Ampsivarii* wohnen, bis sie, von den Chauken verdrängt, in die Rheinlande zogen (Annal. XIII, 55); an den Ufern der Hase sassen vielleicht die *Chasuarii*, dem Gebiete des heutigen Saterlandes benachbart. In diesen Gegenden müssen einst Kämpfe mit den Römern stattgefunden haben. Im Jahre 12 v. Chr. fuhr Drusus mit einer Flotte aus der Rheinmündung die Nordseeküste hinauf und in die Ems ein; auf der Ems besiegte er die Bootflotte der Brukterer (Strabo VII pag. 290: „ἐν τῷ Ἀμασίᾳ Δροῦσος Βρουκτέρους κατεναυμάχησε“). Diese Nachricht lehrt, dass die Brukterer im Emsgebiete sassen. Den Ort des Seetreffens freilich können wir nicht bestimmen, denn möglicherweise sind sie der römischen Flotte weit stromabwärts entgegengefahren; anderseits aber ist nicht ausgeschlossen, dass Drusus die Ems oder Leda aufwärts bis in das Land der Brukterer verfolgt hat. Dass eine solche Absicht ausführbar war, haben die Züge des Germanicus erwiesen: im Jahre 15 n. Chr. gelangte er mit der Flotte in das obere Emsgebiet, und im folgenden Jahre ist er wahrscheinlich gar die Hase aufwärts gefahren. Auf der Leda konnten die Schiffe sicherlich

1) Die saterländischen Texte sind in möglichst einfacher Schreibung gegeben. *ĕ* ist tonloses *e* (hochd. *găbĕ*); *e* ist kurzes offenes *æ* (wie in hochd. *henne*); die entsprechende Länge ist *ē*; *ē* ist geschlossenes *e* (hochd. See); *ō* ist durch *o̤*, *ō̤* gegeben; *â* ist langes offenes *o*; silbebildendes *l*, *m*, *n*, *r* sind durch *(ĕ)l*, *(ĕ)m*, *(ĕ)n*, *(ĕ)r* dargestellt; *u̯* ist konsonantisches *u* wie engl. *w*, *i̯* konson. *i*; *w* ist schwache labiodentale Spirans; *η* ist velares *n* (hochd. *daηkĕn*); *g* ist Spirans wie im westfälischen *gût*; *ch* ist der sogenannte *ach*-Laut, so auch stets in *sch* (nicht *š* zu sprechen); *s* ist tonloser, *z* ist tönender *s*-Laut; sogen. echte Geminate (italien. *fat-to*) ist durch Apostroph bezeichnet, z. B. *set'ĕn* „setzten“; alle unbezeichneten Vokale sind offen (hochd. *findĕ*, *menĕr*), alle mit ¯ versehenen geschlossen (hochd. *lībĕn*, *hō̤rĕn*); ' auf geschlossenem Vokal bezeichnet den stark gestossenen Accent, auf offenem Vokal den Wortaccent; ˜ bezeichnet den stark schleifenden Ton. — Wo nichts anderes gesagt ist, sind die Texte in der Mundart von Hollen gegeben.

2) Th. Siebs, Zur Gesch. d. engl.-friesischen Sprache. Halle 1889. S. 10.

Utende erreichen, denn soweit ist noch heute der Fluss schiffbar und reicht der Wechsel der Gezeiten. Bis zum 13. Jahrhundert, vor dem Einbruche des Dollart (1277) wird sich also die Flut noch weiter oberhalb geltend gemacht haben. Und dass thatsächlich Römer in der Gegend von Utende gewesen sind, scheint durch römische Münzen erwiesen zu sein, die dort im Moore gefunden und vor etwa 50 Jahren von dem Pastor Trenkamp an den General Wardenburg in Oldenburg gesandt worden sind[1]).

Jacob Grimm (Gesch. d. d. Sprache [4] 470) hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Brukterer, weil sie sich wie die Friesen und Chauken in *μείζους* und *ἐλάττονες* schieden, dem friesisch-chaukischen Stamme, sagen wir: den Ingävonen, zuzurechnen seien. Andere und viel gewichtigere Gründe könnten uns veranlassen, diese Stammesangehörigkeit auch für andere Gebiete zu behaupten: z. B. lässt die Betrachtung der Ortsnamen eine Beziehung zum englisch-friesischen Stamme für das Gebiet vermuten, welches etwa durch die Linie Haselünne—Lingen—Rheine—Lemförde—Diepholz—Vechta—Cloppenburg—Löningen—Haselünne umschlossen wird und Teile der Gaue Agredingo, Hasago, Lerigo und Dersaburg ausmacht. So drängt sich auch leicht der Gedanke auf, die Saterländer könnten Reste eines seit alter Zeit dort wohnhaften Volkes von ingävonischem Stamme sein. Dagegen aber streitet ihre Sprache, welche eine lange Periode gemeinsamer Entwicklung mit der ostfriesischen durchgemacht haben muss. Sie steht der emsfriesischen Sprache, wie sie uns aus den altfriesischen Rechtsquellen des Mittelalters und noch aus dem Hochzeitliede des Imel Agena von Upgant (17. Jahrhundert) bekannt ist, so nahe, dass eine jener analoge selbständige Ausbildung in einem abgelegenen Landstriche undenkbar wäre, und dass wir vielmehr Einwanderung aus Ostfriesland annehmen müssen. Darauf weisen auch der Name des Saterlandes, sagenhafte Überlieferungen, die Volkstracht und andere Momente der kulturgeschichtlichen Entwicklung hin.

Lange Jahrhunderte hindurch wird nichts von den Bewohnern jener Gegenden berichtet, geschweige denn von einem Saterlande. Das Gebiet

---

1) In Utende ist die Sage lebendig, dass dort Drusus mit seinen Schiffen auf das Land geraten sei. Sie weist natürlich auf gelehrte Einflüsse zurück, ist aber volkstümlich geworden und ward mir dort von einem alten Gewährsmanne, dem alles historische Wissen fremd ist, so erzählt:

„*dī rǖmischĕ Drūzus, dī iz med ’n flot ūrfadĕnt op Āmdĕ* (d. h. Emden) *tóū, un dō iz hī op Hēidĕnjĕbēirg* (zwischen Utende und Bokelesch) *fest kēmĕn, un dō iz hī op Āmdĕ tóūgēĕn; dī bēirg, dī leit ān dĕ ē*“ (liegt am Flusse).

Ledebur (das Land und Volk der Bructerer, S. 180) nahm an, dass das von Ptolemäus (II, 14, 12) erwähnte *Σιατουτάνδα* (andere Hss. *Σιλτουτανδα Σετουτανδα Σετουνταδα*) auf 29° 20′ östl. L. und 54° 20′ nördl. Br. „Sater Utende“ bedeute. Das ist natürlich nicht ernst zu nehmen; wenn aber jener Name einfach als Missverständnis einer Stelle des Tacitus gedeutet wird (*sua tutanda* Annal. IV, 73 vgl. Müller, Die Marken des Vaterlandes, Bonn 1837), so ist damit ebenso wenig gewonnen.

scheint um 900 dem pagus *Agredingo* oder *Agrotingo* angehört zu haben, in welchem 834 *Meppia* und 948 *Weres* (Vrees im Kirchspiel Werlte = 948 *Werlete*) erwähnt werden. Böttger[1]) setzt *Scharrel* als Schnittpunkt der Gaue *Agredingo*, *Emisga* und *Hasagowe* an; vielleicht lag der Untergau *Fenkiga*[2]), der in Urk. 948 neben dem *Hesiga* genannt wird, in diesem Gebiete. Dahin gehören auch die Ortsnamen *Oidi* (1014), *Oita* und *Oite* (öfter), d. h. Altenoythe und Hof *Oita* (1238), sowie der Nebenfluss der Leda, die *Finola* d. h. Vehne (Bremer Stiftungsurk. b. Adam. Brem. MG. Scr. VII, 288). Ortsnamen des heutigen Saterlandes werden erst in viel späterer Zeit genannt, und zwar zuerst Utende als Besitz des Johanniterordens in einer Urkunde vom 13. Mai 1359 (Friedländer, Ostfrs. Urkb. Nr. 86), derzufolge der *kercheer to Uthende* bezeugt, dass *Bole to Boldinck* (Bollingen) dem Kloster Langen ein Stück Moor abtritt. In *Bokelesch* bei Utende soll einst eine Kommende der Tempelherren gewesen sein, die nach Aufhebung des Ordens im Jahre 1312 den Johannitern zugeteilt ward: dass es in deren Besitz ist, erweist zuerst eine Urkunde von 1319 (Richthofen, Untersuch. über fries. Rechtsgesch. II, 814. 1305). Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts ist die Kommende Bokelesch säkularisiert worden. Das sind vereinzelte Namen von Dörfern; das Saterland als solches tritt erst mit dem Jahre 1400 in die Geschichte ein. In einer Urk. vom 23. Mai 1400 geloben zu Emden alle Häuptlinge und Gemeinden von Ostfriesland den Abgeordneten der Hansestädte, dass sie fernerhin den Vitalienbrüdern keinen Vorschub mehr leisten und allen Kaufleuten Freiheit des Verkehrs und Befreiung vom Strandrecht gewähren wollen; das thun *„ok alle Murmurland mid orem seghele, Lantsingerland mit orem seghele, Overlodingerland myd oren twen seghelen, Sagharderland* (so Friedländer Nr. 171; *Sagherderland* Nr. 1730) *mit orem seghele und Astringerland mit orem seghele.“* Später (1417) erscheint das Saterland in einer, wenn auch lockeren Verbindung mit den friesischen Landschaften: *„Item Segelterland is aec een deel fan disse saun zelanden ende iout tribuet ende schat den biscop fan Munster“* (Richthofen, Uss. II, 8 ff., Rechtsq. S. 112). Der Name, der nun häufiger wird, wechselt zwischen *dat land von Sagelterlande* (11. Juni 1401), *Sagelterlande* (7. April 1405, 21. Okt. 1497), *Seghelterlande* (10. Nov. 1424), *Zegeederland* (5. Mai 1457), *Saghelsland* (andere Ausfertigung derselben Urkunde); in späterer Zeit finden wir *Sagaterland*, *Saegerterland* (1617), im 18. Jahrhundert *Sageterland*, *Sagderland*, *Sagterlandt*, *Sachterland* und *Saijterland*, *Saegeterland*, *Saederland*, *Saeterland*, *Saterland*. Sehr wichtig ist natürlich die heute an Ort und Stelle geltende Form: sie lautet *Sëltërlöᵘnd* (Hollen), der Saterländer heisst *Sëltër*, saterländisch *sëltërsch.*

1) Diöcesan- und Gaugrenzen Norddeutschlands II. Bd. Halle 1874. S. 7.
2) D. Meyer, Mitteilungen des histor. Vereins zu Osnabrück III, 272.

Die **Erklärung** dieses **Namens** ist für uns von höchster Bedeutung. Der Sprachkundige sieht sogleich, dass der älteren Form das *g* und *l* zuzusprechen sind, und dass in dem *ê* nicht ein altes *ē* (das würde heute *ēi* lauten), sondern ein Kontraktionsprodukt zu sehen ist. Die ältere heimische Form muss *Sĕgĕltĕrlŏnd* geheissen haben, und die ist ja auch urkundlich mehrfach bezeugt. Im Landesarchiv zu Ramsloh, das 1812 von den Franzosen versteigert ward, befand sich ein metallener Siegelstempel mit dem Bildnisse Karls des Grossen und der Umschrift „*S. Parochianorum in Sagelte*“, und das Ramsloher Kirchensiegel (Nieberding a. a. O. 448) zeigte einen sitzenden Heiligen mit der Umschrift „*St. Jacobus patronus in Sagelten*“. Weil nun Scharrel die Apostel Petrus und Paulus, Strücklingen den heiligen Georg, Ramsloh aber den Jakobus zum Schutzheiligen hatte, folgert Richthofen (Uss. II, 1303), *Sagelte* müsse der ältere Name für *Ramsloh* gewesen sein. Das ist aber ungerechtfertigt. Wir kennen den Namen Ramsloh aus fast ebenso früher Zeit als den des Saterlandes (*curetus in Rameslo* Urk. 9. Juni 1459); die Ramsloher Kirche ist älter als die der übrigen Dörfer (s. u.) und war gewiss einmal die einzige des Landes; und anstatt den durch gar keine Gründe zu stützenden Namenswechsel des Dorfes anzunehmen, ist es weit einfacher, das „*Sagelte*“ auf dem — gewiss nicht alten — Siegel als eine Abstraktion aus dem Volksnamen aufzufassen, welche die politische Zusammengehörigkeit der Dörfer bezeichnen sollte. Wie ist nun dieser Volksname etymologisch zu deuten und was lehrt er von der Herkunft des Volkes? Die üblichen Erklärungen[1]) sind unhaltbar. Man muss sich der Form *Saghelsland* (1457) erinnern und an das nicht allzu fern am Hümmling gelegene *Sögel* anknüpfen, welches auch als *Sagel* erscheint. Wir finden in Urk. 1459 *Abel von Sagel*, 1394 *Ludike van Sagelen*; daneben in der gleichen Urk. *von Zogelen, to Sogelen* und *in Sögele* 1394, *Soeghel* 1457, *Zoghel* 1460, *Sogell* 1462, *Soegell* 1496; die älteste Form ist *Sugila* (Registrum Sarachonis), ferner *Sugele* im 13. Jahrh.[2]). Sie ist entstanden aus mnd. *suge, zoge* (ags. *sugu*) „Sau“ und *lā* (mnd. *lōh, lō*, got. *lauhs*) „Wald“, bezeichnet also das Gehölz, in dem die Schweine weideten. Nur aus dieser *u*-Form lassen sich lautgesetzlich die niederdeutschen Namen *Sogel, Sagele* und späteres *Sögel* (vgl. mnd. *kogel, koggel, kagel, kögel* = ahd.

1) An Ableitung von afrs. *sāth* Sumpf oder von *sātha* Soden ist, ganz abgesehen von sachlichen Gründen, der Lautverhältnisse halber nicht zu denken; ebenso wenig an eine Beziehung zur Saterkirche in Lastrup, wo nach unglaublichem Berichte die Saterländer eingepfarrt gewesen und wohin sie schon am Saterdag zum Gottesdienste gewandert wären. — So vergleiche ich auch nicht den Namen eines in Westfalen (Urk. 26. März 1248) genannten Hermannus de *Saterslo*. — Vgl. Minssen, Frs. Arch. II, 139.

2) Der Name ist keinesfalls durch Metathese aus **Sigula* **Segele* zu erklären und mit den vielen Ortsnamen zu vergleichen, die *Segel- Sigel-* in ihrem ersten Teile zeigen (*Seegel, Siegelsdorf, Seegelsbüll* vgl. *segel sigel* „Geschwulst, Beule, d. h. woraus das Wasser abläuft“ Schmeller III, 209), denn auch sonst erscheint der Name *Sögeln*, z. B. zweimal im Norden von Bramsche.

kugela Mütze) erklären. *Sugile* war Hauptort einer comitia, welche man die Grafschaft der *Sögeler* oder (mit dem allgemein üblichen Einschub des unorganischen *t* zwischen *l* und der Endung *-re*, *-ere*) *Sögelter* nannte. Nom. *Sugil(e)re* bedeutet „der Sögeler“; in frs. Form würde (mit Umlaut, vgl. *knepel* Knüppel) der Gen. Plur. **Segil-t-ra* **Sigil-t-ra* lauten. Der Name dieser Sögelter Grafschaft ist urkundlich belegt. 1238 bestimmt Graf Otto von Tecklenburg die Morgengabe für seinen Sohn Heinrich und Jutta, die Tochter des Grafen Otto von Ravensberg: *„assignabimus filio nostro ... Curiam Oyte .... Item comitiam Sygeltra ...“* In einer Urkunde vom 18. Juni 1252 werden der Hof *Oythe* und die Grafschaft *Sögel* von Walram von Montjoie, seiner Frau Jutta und deren Mutter Sophia, Witwe des Grafen Otto von Ravensburg, dem Bischof Otto II. und Stift Münster übertragen: *„proprietatem Oythe cum suis pertinentiis, cometiam Sigheltra et alia“*. — Wir haben durch diese Erörterungen erwiesen: 1) dass die Sögeler um 1250 *Segelter* bezw. *Sigelter* genannt wurden; 2) dass um 1400 die Vorfahren der heutigen Saterländer in engerer politischer Beziehung zu den friesischen Landschaften standen und ihr Land *Sĕgĕltĕrlŏnd* nannten. Halten wir dazu die Thatsache, dass ihre Sprache mindestens bis um 1200 eine der emsfriesischen gleiche Entwicklung durchgemacht hat, so dürfen wir den Schluss ziehen, dass Ostfriesen zwischen 1200 und 1400 einen — vielleicht schwach bevölkerten — Teil des Sögelter Landes besiedelt und mit dem ihnen geläufigen Namen *Sĕgĕltĕrlŏnd* bezeichnet haben. Sie scheinen sich hinsichtlich der Kulturverhältnisse den — vermutlich westfälischen — Bewohnern in mancher Beziehung angeschlossen, dieselben aber allmählich resorbiert zu haben.

Die Kunde von der Einwanderung ist in der Sage bewahrt. Hoche erzählt, die Saterländer sollten aus Burtange gekommen sein, und auch die mehrfachen Beziehungen zum Hümmling, die von Strackerjan in den Sagen (II, 224) gemeldet werden, weisen auf die Herkunft aus Westfalen hin. Anders habe ich die Überlieferung erzählen hören:

„Dō ōldĕ ljūdĕ hebĕ kwēdĕn, dĕr wīrĕn trēⁱ ūt Westfrēⁱslōᵘnd hīr kēmĕn, nēmlīch Karkhof, Blok un Åwīk, un dō scheln sik in Strūkĕljĕ, Rōmĕlsĕ un Schedĕl set't hebĕ, un fon dō trēⁱ schel gāns Sĕltĕrlōᵘnd ūtsprūtĕd wēzĕ[1]).“

Hierin ist bewahrt, dass die Besiedlung durch Friesen geschehen sei; die Variation, dass es Westfriesen gewesen seien, konnte sich leicht, ja sie musste sich ergeben, sobald man im Gegensatze zum Plattdeutschen der jetzigen Ostfriesen das Westfriesische als eine dem Saterländischen nahe verwandte Sprache kennen lernte. Die drei genannten Familien gelten noch heute als die ältesten, aber sicherlich sind sie nicht friesisch, denn einmal sind sie die einzigen, welche in ganz unfriesischer Weise einen

1) „Die alten Leute haben gesagt, da wären drei aus Westfriesland gekommen, nämlich Karkhof, Block und Awik, und die sollen sich in Strücklingen, Ramsloh und Scharrel gesetzt haben, und von den dreien soll ganz Saterland entsprossen sein.“

Stammnamen führten (s. unten bei Behandlung der Eigennamen), und dann sind die Namensformen so unfriesisch und so plattdeutsch wie möglich (vor allem Karkhof vgl. stl. *serkē* Kirche). Die ganze Sache ist aber leicht erklärlich. Die drei Familien sind westfälisch, sie galten mit Recht als die ältesten und waren vielleicht schon vor der friesischen Besiedlung dort ansässig. Mit dieser Tradition verband sich im Laufe der Zeit sagenhaft die Nachricht von der Einwanderung, und es ergaben sich, nachdem die Friesen das Übergewicht gewonnen, zwei Versionen. Entweder man kombinierte so: jene drei Familien sind die ältesten im Lande, die Saterländer stammen aus Friesland, ergo sind jene drei Familien die friesischen Ansiedler; oder man schloss: jene drei ältesten Familien stammen aus Westfalen, die Saterländer sind Ansiedler, ergo sind die Saterländer aus Westfalen eingewandert. Wir dürfen hierin ein interessantes und klares Beispiel der Sagenvariation sehen.

Schon frühe urkundliche Beweise haben wir dafür, dass Friesen im Saterlande wohnten. In Urk. von 1400 überträgt Graf Claus von Tecklenburg dem Bischof von Münster „*alle herlicheit, alle vrye und eygene gude .... in den Kerspelen van Oyte, van Cropendorpe, van Lastorpe, van Essene, van Lonynghen, van Lynherden, van Molbergen, an den Waterstrome, an Sagelterlande, an den Scharlevresen* .....“ Hier werden also die Friesen in Scharrel den anderen Saterländern gegenübergestellt: daraus schliesse ich, dass entweder Scharrel zur Zeit der friesischen Besiedlung noch unbewohnt war und deshalb nachher im Gegensatze zu den übrigen Dörfern eine rein friesische Bevölkerung zeigte, oder dass damals der Name Scharrel noch nicht als Ortsname empfunden, sondern, wie öfter in den benachbarten niederdeutschen Gegenden, als Appellativum gebraucht ward. Stl. *schedēl* ist Diminutiv von *schēd* (Hollen) *schēd* (Scharrel) = afrs. *skerd* Neutr. „Scharte, Grenze“. Viel später haben die Saterländer die ndd. Form „Scharrel“ an die gefälschten Privilegien und Freiheiten geknüpft, die Karl der Grosse den Friesen verliehen haben sollte, und sich *Charlefrije Freesen* genannt. So schreiben sie in einer Deduktion ihrer Freiheit an das Domkapitel zu Münster, das ihnen eine neue Landfolge aufdringen wollte, um 1700: „*weswegen wir supplicanten Saijterländer mehrerer Fueg und Ursach haben, von söhlcen jure sequelae exempt zu sein, gestalt das wir oder vielmehr unseres Saijterlandt annoch zu der Grafschaft Tecklenburg gehörig gewesen, nach Ahnleitung adiuncti undt dahbeij sub No 2 erfindtliches Extractus des uhralten Tecklenburgischen in der Archive dahselbsten obhandenen Legerbuches jederzeit für Charle frije Fresen gehalten* ...“ „.... *dasz ühraltes archivium Tecklenburgicum dahrthuet, dasz wir für Charle freye Freesen von mehr dan dreij hundert jahren gehalten* ..“ Und dann folgen jene Extractus (Hettema a. a. O. S. 312 ff.), in denen es heisst: „... *alte Protocolla, Vorzeichung und Register Saderlandt und dasige Ohrter betreffend wiederum fleissig nachgeschlagen und befindet sich dieses und nicht anders darein alsz alszo:*

die Charles freije Freesen im Saderlandt am Grafenschatz 4½ Tonne Botter“. Dieser Name erst scheint zur Aufnahme des Bildes Karls des Grossen in das Wappen geführt zu haben, und gerade darum ist die oben mitgeteilte Ansicht Richthofens, dass unter Sagelten die Scharreler nicht einbegriffen seien, höchst unwahrscheinlich. Der Verknüpfung mit dem Namen Scharrel wird es auch zu danken sein, dass die Gestalt Karls in der Sage bewahrt ist; gerade in Scharrel ist das der Fall. Dort erzählte mir „der alte Grīp“:

„*In det Lóŋholtĕr mēr twischĕn dĕn Åmzēgóō un Fāngóō dēr iz det schēd, dēr schel noch ĕn stēn ânstōndĕ, dēr schel det wâpĕn noch ópstōndĕ fon Kârĕl der Grōsĕ. Nū guŋt det schēd fon dērūt det ōldĕ jōp etĕr bet tō dĕ rōdĕ rídĕ, un dan guŋt ĕt fon dĕ rōdĕ rídĕ etĕr Sĕltĕr pōl,*“ d. h. die Grenze geht dem alten Tief nach bis zur roten Riede und von da bis zum Sater Meer.

Damit ist wohl die alte Grenze zwischen Emsigō und Fenkigō bezeichnet; für eine infolge der vielen späteren Grenzstreitigkeiten gemachte Erfindung möchte ich es nicht halten.

Dass Friesen ihr Heimatland verlassen und fremde Gegenden besiedelt haben, dafür giebt es viele Beweise — man denke an die Kolonisation Nordfrieslands, des Wurster und des Stedinger Landes. Anlass zur Auswanderung haben wohl meistens die grossen Fluten gegeben, die den Küstenbewohnern ihr Land raubten. Und so ist sehr wohl möglich, dass die, welche der Einbruch des Dollart im Jahre 1277 heimatlos gemacht hatte, die Ems aufwärts fahrend, sich neue Wohnsitze gesucht haben. Auffällig bleibt allerdings, dass sie gegen das fette Marschland unfruchtbare Sandstrecken eingetauscht haben sollten; aber ihnen war dort ein engerer Zusammenhang mit der alten Heimat ermöglicht. Auch kennen wir andere Fälle, wo Friesen auf der Geest im Binnenlande Niederlassungen gegründet haben und zwar auf westfälischem Boden[1]). Dass

1) Ich begnüge mich mit urkundlichen Angaben; andere Beweise gedenke ich später einmal mitzuteilen. Zeugnis für die Ansässigkeit von Friesen in den Moorgegenden des Dümmer Sees ist eine von Otto von Braunschweig 1318 ausgestellte Urkunde: „*nos contulimus nobili viro domino Rodolfo de Depholte bona et praedia infrascripta ad pheodum nostrum spectantia videlicet comitiam Wischfrisonum et advocatiam duarum curtum sitarum in Drebbere . . . Item bona in Haldum in parochia Dilingen.*“ Mit den hier vereinzelt erscheinenden Wischfriesen können nicht etwa Friesen in ter Wisch an der Ruitenaa gemeint sein, denn diese können nicht zn Braunschweig gehört haben: auch spricht die Zusammenstellung mit Drebbere und Dilingen dagegen. — In Westerwald wird Mitte des 12. Jahrhunderts *Vreschenlo* (Loo 1306, heute Vriescheloo) erwähnt. — In einer Urk. von 1238 wird in der Gegend von Meppen „*Vrysenberg (et Frysiam et omnia hiis attinentia)*“ erwähnt. — 1226 heisst es in einem Teilungsvertrage zwischen den Brüdern Otto und Ludwig Grafen von Ravensberg: „*omnes illi Frysones, qui manserint in cometiis comitis Lodewici, illos habebit, reliquos omnes habebit comes Otto, qui venerint de sua Frisia ab alia parte.*“ Friesische Ansiedlungen in der Gegend von Beckum zwischen Liesborn und Lippe werden durch eine Urkunde 1276 wahrscheinlich gemacht: „*agri et silvae ab orientali via exteriori quae vulgo dicitur Vresenewech versus plagam occidentalem libere relinquentur ecclesiae Lesbernensi et silvae ex ea parte praedictae viae quae dicitur Vresenewech versus plagam*

gerade der grosse Einbruch des Dollart vom Jahre 1277 zur Besiedlung des Saterlandes Anlass gegeben habe, lässt sich deswegen nicht mit Sicherheit behaupten, weil schon für die Mitte des 13. Jahrhunders eben im Emsgebiete friesische Siedlungen nachweisbar sind. Man darf nicht vergessen, dass auch zu Anfang des 13. Jahrhunderts, namentlich in den Jahren von 1218 bis 1221 furchtbare Sturmfluten das ostfriesische Küstenland verheert haben.

III. Recht und Verfassung; kurze geschichtliche Angaben.

Aus den oben mitgeteilten Urkunden ist zu entnehmen, dass die *comitia Sigheltra*, die um 1238 im Besitze des Grafen von Tecklenburg war, 1252 nebst der *curia Oythe* an das Bistum Münster verkauft ward; späterhin aber ward diese Übertragung für ungiltig erklärt, und jene Besitzungen blieben bei Tecklenburg. Ob und inwieweit auch das Gebiet des heutigen Saterlandes dieser Oberherrschaft untergeben war, ob und inwieweit die Tempelherren, denen Bokelesch gehörte, und nach 1312 die Johanniter eine Schirmherrschaft ausübten, ist nicht zu sagen; sicher ist nur, dass es kurz vor 1400 dem Grafen Nikolaus von Tecklenburg eigen war und dass dieser, nachdem er 1393 von den Bistümern und Städten Münster und Osnabrück besiegt worden, alle seine Besitzungen im Amte Cloppenburg und im Emslande 1400 an das Bistum Münster abtreten musste, darunter *„an Sagelterlande und an den Scharlevresen“* (siehe oben S. 246). Und münsterisch blieb das Saterland bis zum Jahre 1803. Von seiner älteren Geschichte ist uns wenig bekannt. Vielleicht hat es unter den Fehden der Bischöfe von Münster mit den Ostfriesen und mit den Grafen von Oldenburg manches zu leiden gehabt. Ubbo Emmius (Hist. Fris. decas III S. 401) sagt: *„Nec morati Frisii, ne quid inultum relinquant, in Sageltanos, qui ad Ledam palustri in solo habitabant, Frisici quidem generis, sed a plurimis jam annis episcopo Monasteriensi facta a suis secessione parentes, hostiliter incurrunt atque omnem eorum agrum nemine prohibere auso urendo et populando quam maxime vastum faciunt.“* Urkundliches ist uns über diesen Einfall der Ostfriesen im Jahre 1493 nicht überliefert. Abgesehen davon, dass die Saterländer von Zeit zu Zeit Mannschaften zu den münsterischen Truppen stellen mussten, scheinen sie von den Fehden und Raubzügen, die im 15. und 16. Jahrhundert die Ämter des Münsterlandes hart betrafen, wenig gemerkt zu haben: durch ihre Lage waren sie geschützt. Schwer aber hatten sie im dreissigjährigen Kriege zu leiden, denn im Winter 1622/23 zog Graf Mansfeld mit seinen Scharen raubend und plündernd auf den gefrorenen Moorwegen durch das

---

orientalem tam civibus Lippensibus quam ecclesiae Lesbernensi ad pascua communia relinquentur.“

Saterland nach Ostfriesland. Bis auf den heutigen Tag lebt der gefürchtete Name der Mansfelder im Munde des Volkes. Im Jahre 1672 hatte das Land einen Raubzug der holländischen Besatzung von Burtange zu erdulden. Im siebenjährigen Kriege blieb es verschont, nur musste es zu den Kontributionen beitragen, die vom Münsterlande zu leisten waren. Volle vier Jahrhunderte hatte es die Schicksale des Bistums geteilt; als dieses im Jahre 1803 seiner Selbständigkeit verlustig ging, ward das Saterland mit anderen Gebieten im Reichsdeputationshauptschluss dem Herzogtume Oldenburg als Entschädigung für den aufzuhebenden Weserzoll zugeteilt. Mit Oldenburg ward es durch das Senatskonsult vom 13. Dezbr. 1810 dem französischen Kaiserreiche einverleibt, nach Befreiung Deutschlands von der Fremdherrschaft aber an Oldenburg zurückgegeben.

Wenn auch das Land von Kriegen, die das Nachbargebiet betrafen, manchmal verschont geblieben ist, so hat es doch immer viel Kampf und Streit gegeben. Namentlich die Scharreler lagen oft mit den Lorupern und mit den Bewohnern von Wrees und Werelte am Hümmling in Grenzfehden, die zu langen Verhandlungen mit der bischöflichen Regierung führten. Die waren überhaupt nichts Ungewohntes, vielmehr ist die ganze Geschichte des Ländchens eine Kette von Protestationen gegen die Massregeln der Oberherrschaft. Die Saterländer beriefen sich stets auf ihre Verfassung des freien Dorfes, die ihnen wohl damals, als die Friesen das Land besiedelten, nach dem Muster anderer Dörfer zugestanden war. Die Grafen von Tecklenburg scheinen eine Art Schirmherrschaft geübt zu haben, während die drei Dörfer als eine einzige Dorfmarkgenossenschaft ihre genossenschaftlichen Beamten beibehielten. So blieb es auch lange Zeit, nachdem das Land an einen geistlichen Grundherrn, den Bischof von Münster, abgetreten war. Dem Dorfregimente lag es ob, die Angelegenheiten der ungeteilten Mark — vor allem des Moores — mit den verschiedenen Nutzungsrechten zu verwalten und die Feld-, Gewerbs- und Ortspolizei auszuüben; ferner stand bei ihm die Rechtspflege und die Vertretung nach aussen. Dieses Dorfregiment ward von den vollberechtigten Dorfmarkgenossen gebildet, d. h. von den Inhabern eines eigenen Herdes. Sie kamen alljährlich am Fasnachts-Dienstag (s. Gebräuche V) auf dem Kirchhofe in Ramsloh zusammen und wählten dort, auf zwei Jahre zunächst, die zwölf Burgemeister (*burgĕmêstĕrĕ*), für jedes Kirchspiel vier. Von denen mussten nach Jahresfrist sechs, durften jedoch alle abdanken. Sie wurden in der Regel „die Zwölfe“ genannt. Interessant ist, dass Hoche (a. a. O. S. 165) hierfür den Namen „Asen“ angiebt. Wir dürfen dabei keineswegs an ein Missverstehen des afrs. Wortes *attha* „Geschworener“ denken, sondern wir können an afrs. *âsega* anknüpfen[1]). Sodann gab es

1) Herr Professor Heck in Halle hat die Güte gehabt, mich gesprächsweise auf diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen. Derselbe hat darum garnichts Befremdliches,

sechs *schutĕmestĕrĕ*, welche das Amt der Feldhüter und zugleich das der Eichmeister (*ikĕmestĕrĕ*) bekleideten. Sie waren untergeordnete Gemeindebeamte; ihren Namen verdankten sie der Obliegenheit, das Vieh zu „schütten", d. h. pfänden (ags. *scyttan*, afrs. *sketta*, mnd. *schutten*). In einem jetzt auf dem grossherzoglichen Archive zu Oldenburg befindlichen Rechtsbuche, das am 24. Januar 1587 von den Eingesessenen des Saterlandes vereinbart und dort aufgezeichnet ist, sind *„Ordnung oder articulen fur Schuttemeisters up das Saterland nach ehren uhralten gebrueck und gerechtigkeiten"* niedergelegt. In diesem „Sagterlandes Gerecht" wird den Schüttemeistern zur Pflicht gemacht, die Masse und Gewichte zu bewahren, darnach zu eichen und durch eine zeitweilige Revision (*wrōgĕ*) dafür zu sorgen, dass im Lande weder von Auswärtigen noch von Einheimischen nach anderem Masse und Gewichte verkauft werde. Sie haben ferner auf die Einschätzung und auf die Abgaben zu achten; drei- oder viermal im Jahre Umgang zu halten, ob ein jeder mit der nötigen Bewaffnung versehen ist; zu sorgen, dass an Sonn- und Feiertagen während der Predigt kein Bier verzapft werde; die Bierpreise nach dem Preise von Gerste, Malz und Hopfen zu bestimmen (die Preise der übrigen Lebensmittel wurden nach Witten, d. h. Weisspfennigen auf Grund der jeweiligen zu Leer geltenden Preise festgestellt). Die Brüche (*brēkĕ*) für Zuwiderhandlungen bestand in der Lieferung von Bier, das die Leute im eigenen Hause zu brauen pflegten. Die Masse und Gewichte, nach denen die Schüttemeister eichten, wurden zusammen mit dem Archiv in der Ramsloher Kirche aufbewahrt. Sie befanden sich in der hölzernen *lóndkistĕ*, die mit drei Hängeschlössern versehen war; zu je einem derselben hatten die vier Burgemeister jedes Kirchspiels gemeinschaftlich einen Schlüssel, so dass die Kiste nur in Gegenwart von Vertretern aller Gemeinden geöffnet werden konnte. Die Masse und Gewichte (*dō mētĕ un dō wechtĕn*), die nur auf kurze Zeit beim Umgang der Wroge entnommen werden durften, waren *schēpĕl* (Scheffel), *fjōdĕp* (d. i. plattd. *fērup*, wohl = *fjōdĕ hōp* „der vierte Haufen" = ¹/₄ Tonne), *krūs* (Kanne, eig. „Krause"), *meŋĕl* (¹/₂ Kanne),

---

weil das Wort *āsega* durch Urkunden, die das Jeverland betreffen, bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts bezeugt ist. Prof. Heck hat mir in gütigster Weise Einsicht in bisher noch ungedruckte Urkunden gestattet, die er dem grossherzogl. Archiv zu Oldenburg entliehen hatte — ich spreche ihm hierfür sowie für viele wertvolle Bemerkungen zu diesem Kapitel meinen herzlichen Dank aus. Es finden sich folgende höchst lehrreiche Stellen:

29 Aug. 1348 Hayo Harles und Lubbe Onneken verpflichten sich zum Schutze der alten Freiheiten und Rechte. Sie wollen richten *„na lude des lant rechtes unde azege boken."* In demselben Jahre: *„antworden na asigheboke unde lantrechte"*. Vgl. Schiller-Lübben, Mnd. Wb. I, 133.

13. Aug. 1439 *„so scholen se nemen to hulpe de aseghe van beyden lande"*. Vgl. *asige, asge, asing-, ase-* mnd. Wb. I, 133.

24. Juni 1440 erscheint der *āsega* wie im Saterlande als *„aze"*. Es heisst *„antworden na lude des azebokes unde lantrechtes."* Vgl. die Formen Richthofen, Wb. S. 608 ff.

holtĕn trįăchtĕr (hölzerner Trichter), *elnĕ* (Elle), *enstĕr* (vgl. afrs. *ĕnsĕ* Unze; eine Unzenwage mit verstellbarem Gewicht an dem einen Wagebalken = ndl. *unster*). Ferner enthielt die Landkiste das (S. 244) erwähnte metallene Siegel, einen Eichstempel (*īkīrzĕn*) und das gesamte Archiv, bestehend aus Briefen und gerichtlichen Akten, aus den Rechten der Schüttemeister und dem obengenannten Sagelter Landrecht. Das Vorhandensein aller dieser Stücke ist noch durch eine Revisionsurkunde vom 20. August 1812 bezeugt. Am 23. Dezember desselben Jahres aber wurden die Masse und Gewichte — während der französischen Okkupation — durch den damaligen Maire Heidhaus auf Befehl des Unterpräfekten Eisendecher im Bezirk Quakenbrück versteigert und von Saterländern für 28 frcs. 28 cents. angekauft. Das Siegel ging verloren. Das Schüttemeistersbuch und das Landrecht wurden in der Mairie von Ramsloh niedergelegt; ersteres kam später gelegentlich eines Prozesses nach Oldenburg, letzteres kam ebendahin auf das Landesarchiv, doch ward eine Kopie in Ramsloh bewahrt. Es ist das wichtigste Aktenstück des Saterlandes. Wir lernen daraus, dass um 1587 die Jurisdiktion noch in den Händen der Burgemeister war. Die Grundlagen der Rechtspflege, die den Zwölfen oblag, sind in 18 Artikeln ausgesprochen, deren Hauptinhalt folgender ist: *1. Die Parteien müssen zwei im Lande pfahlfeste Bürgen stellen und sich zur Tragung der Kosten verpflichten für den Fall, dass sie den Prozess verlieren; 2. Acht Tage vor dem Termin müssen die Zwölfe von der Kanzel herab benachrichtigt werden, der Beklagte jedoch durch den Kläger; 3. Der Kläger muss die Klage schriftlich einbringen, und dem Kläger geht, damit er seine Verteidigung verfassen kann, eine Abschrift zu*; *4. Die Urteilsfindung geschieht am Sonntage; den Erbgesessenen des Landes wird das Erkenntnis vorgelegt; es wird von ihnen eventuell untersiegelt* (*Gebühr 1 ortrik*); *5. Die Parteien verpflichten sich, bei der Verhandlung weder mit Worten noch thätlich sich aneinander zu vergreifen, bei Brüche von 5 Goldgulden bezw. Pfändung; 6. Die Richter sind unverletzlich, bei Strafe von 10 Goldgulden; 7. Die Zwölfe sind mächtig des dritten Teiles der Landesgerechtigkeit; 8., 9. Ausbleiben eines Richters oder einer Partei bei der Verhandlung ist strafbar* (echte Nöte ausser Krankheit werden nicht angeführt)*; statt eines fehlenden Richters kann aus dem betreffenden Kirchspiele ein Ersatzmann gewählt werden; 10. Die Zwölfe müssen das Urteil bis zur Veröffentlichung geheim halten, bei Strafe der Abdankung und zwei Tonnen Bieres; 11. Zur Veröffentlichung des Urteils muss jeder Hauswirt erscheinen, bei Strafe einer Tonne Bieres — die Hälfte gehört in solchen Fällen den Zwölfen, die Hälfte dem Lande — bezw. bei Pfändung;* wir haben hierin, wie mir Herr Professor Heck gütigst mitteilte, wohl eine Spur der allgemeinen Dingpflicht zu sehen; *12.—18. behandelt die allgemeinen Pflichten der Richter und die Gerichtsgebühren.*

Aus Recht und Verfassung lassen sich nur wenige sichere Schlüsse auf die Abstammung der Saterländer ziehen. Wo wir Übereinstimmung

mit ostfriesischen Einrichtungen finden, ist direkte Entlehnung nicht immer mit Gewissheit anzunehmen, weil Ostfriesland manche Institutionen mit Westfalen und anderen sächsischen Gebieten gemein gehabt hat. — Das saterländische Landmass älterer Zeit scheint westfälisch zu sein: 1 Scheffelsaat (*schēpělsēid*) zu 4 Viertel, das *fiārděl* zu 4 Ringen (*riŋ* ist hier „Bezirk", d. h. dessen Ertrag; es ist auch das Stück Moores, auf dem ein „Ring Torf" gestochen werden kann, vgl. unten Kap. VIII). Die Münze ist der ostfriesischen gleich: 1 ostfrs. Gulden ($^2/_3$ fl. holländ.) = 10 Schāpe = 20 Stüber = 200 Witte (Weisspfennige); 1 Ortrik (Örtje) = $^1/_4$ Stüber; 1 ostfrs. Daler = $1^1/_2$ ostfrs. Gulden; 1 Reichsort = $^1/_4$ Reichsthaler = 30 Stüber; 1 Schāp = $11^1/_9$ Pfg. unserer heutigen Reichswährung; seit 1651 galt ein Thaler = 27 Schāpe = 3 Mk. Im Saterlande sowie in Friesoythe war infolge des Handelsverkehrs die Leerer Münze in Gebrauch, während in Münster und Osnabrück nach Reichsthalern, Schillingen und Groschen, in Oldenburg nach Reichsthalern, Schillingen, Stübern, Groten, Ortjes und Schwaren gerechnet ward. Ebenso sind auch die Masse und Gewichte, welche für den saterländischen Handel in Frage kommen, aus Ostfriesland entlehnt: es heisst im Schüttemeistersbuch *„item alles nach Lehrer mathe und gewechte wie allhier im Saterlandt gebrücklich isz"* u. s. w. Auch sind die erwähnten Bezeichnungen *enstěr* und *fiōděp* durchaus friesische Formen. Rein friesisch auch wäre der Name „Asen", den wir oben erklärt haben; die Benennung *„burgěmēstěrě"* für die Gemeindevorsteher aber scheint aus dem westfälischen Gebiete zu stammen: hier findet sie sich oft, während das frs. *burgamastere* allerdings in Westfriesland vorkommt, im Ostfrs. in älterer Zeit jedoch nicht bekannt ist (statt dessen erscheint z. B. *būrāldirmon* Āltermann). Während aber in Ostfriesland das Amt unter den Herdbesitzern jährlich der Ordnung nach wechselte[1]), wurden im Saterlande die Bürgermeister gewählt, wie es in Westfalen Sitte war. Durchaus unfriesisch ist auch die Sprachform *„schutěmestěrě"* (vgl. afrs. *sketta, skettere*), ist aber in westfälischen und überhaupt in niederdeutschen Gegenden für den Begriff „Feldhüter" bezeugt; auch in Ostfriesland findet sich freilich das Amt der „Schüttemeister", doch hat es hier eine veränderte Bedeutung[2]). Ausserdem gab es noch die *būrriuchtěr* (Bauernrichter oder

---

1) Ursprünglich ward der *asega* in Ostfriesland gewählt, vgl. Küre 3 Rechtsqu. S. 4 [Heck].

2) Es sind hier die Aufseher über die „Absperrung" der Wasserwerke (Schottwerke). In den „Ostfrs. Mannigfaltigkeiten" II, 151 heisst es „Schüttemeister, in den Städten auch Schütten Richter, Schütten Hoftlinge; schon vor dem Jahre 1567 waren diese in Emden bekannt, diese mussten die Aufsicht über den Schiessgraben führen, die Bürger im Schiessen üben, Grenzstreitigkeiten entscheiden, die Strassen rein halten, für Abwässerung sorgen, die Baupolizei führen, Immobilien-Verkäufe beaufsichtigen, über den Torf- und Brennholz-Verkauf Aufsicht führen, den Syl in Emden im Stande halten und für Reinlichkeit der Stadtbrunnen sorgen." Hier also sind die Funktionen der Grenzwächter und Feldhüter mit der des Wasserschütters vereinigt, und später scheint in Anknüpfung an ostfrs.-plattd.

Ortsrichter), denen aber keinesfalls, wie der Name es vermuten lässt, eine juristische Funktion oblag. Das Amt wechselte jährlich unter den Hausbesitzern, von denen je vier im Dorfe darauf zu achten hatten, dass das *bŭrrjucht* befolgt wurde, d. h. dass die Bauern ordnungsmässig zur Gemeindearbeit an Wegen u. s. w. herangezogen würden (man nennt das *„wī mō͡ᵘtĕ in dĕ mᵉntĕ“* wir müssen an die Gemeindearbeit). Die Form *bŭrriuchtĕr* ist gut friesisch; weil uns aber jener Name im eigentlichen Ostfriesland nicht bezeugt[1]) ist, kann er möglicherweise eine Nachbildung der in Westfalen üblichen Bezeichnung *„burrychtĕr“* sein (G. L. v. Maurer, Gesch. der Dorfverfassung II, 25. 27. 62, speciell für das Stift Münster, vergl. D. Weistümer III, 27. 28). — Endlich das *„Sigillum parochianorum in Sagelten“* (s. oben S. 244) wird von den Kirchspielseingesessenen geführt, weist also nicht etwa auf die Einrichtung der *„Kerkrade“* hin, die je einer für das Quartier eines Kirchspiels als Verwaltungsmänner gewählt wurden und ein Kirchensiegel führten. — Fassen wir diese Erörterungen kurz zusammen, so ergiebt sich, dass Recht und Verfassung weder als friesischen noch als sächsischen[2]) Ursprunges zu erweisen sind, vielmehr stützen sie in allen Punkten die oben erörterte Ansicht von der Mischung friesischer und sächsischer Einflüsse.

Es war also die Verfassung des Saterlandes die des freien Dorfes; aber über seiner Regierung stand eine Oberherrschaft: in früherer Zeit die Grafen von Tecklenburg, späterhin die Bischöfe von Münster. Die

---

schütter = Schütze das Amt des Schützenmeisters hinzugekommen zu sein; vgl. Minssen, Frs. Arch. II, 191 der noch die jetzt verschwundene Form *schetĕrè* (sgéttere) verzeichnet. Darnach Bremer, Paul-Braunes Beitr. XVII, 336.

1) Nur in Langewold, Vredewold, Humsterland (Ommelande), also nicht in Friesland östlich der Hunse. Schwerlich wird man das Gegenteil aus einer Stelle der „Ostfrs. Mannigfaltigkeiten“ (II, 251) folgern können, wo es sehr ungenau heisst: „jede Gemeinde wählte jährlich ihre Vorsteher, die vorzüglich die Polizei- und Militärsachen verwalten mussten; sie hiessen Bauerrichter, Kedden, auch Schüttemeister. — Das afrs. *ked(d)* plur. *keddar* kann keinesfalls, wie Richthofen im Wörterb. (vgl. auch Bremer, Paul Braunes Beitr. 17, 321) behauptete, mit *kêtha* „verkünden“ zusammengestellt werden; es bedeutet meines Erachtens „Sprecher“ und weist auf einen germ. Stamm **kudja-* zurück, welcher die Tiefstufe der in afrs. *kwetha* ags. *cweđan* enthaltenen Wurzel repräsentiert. Hiermit ist wohl auch der in ags. Urkk. überlieferte Eigenname *Cydda* (germ. **kudjan-*) zu vergleichen.

2) In den „Mitteilungen des histor. Vereins zu Osnabrück“ VI, 197 heisst es: „Die Saterländer sind nach Sprache, Bauart, Lebensweise und Rechtsinstituten den Friesen nicht zuzuzählen. In letzterer Hinsicht ist ein Bericht Suurs (Klöster) beweisend: Im Jahre 1463 gab Hermann ter Molen, geschworener Richter zu Oite, den Richterstab in der Hand haltend, mit seinen Kürgenossen den Ausspruch, dass einer der ältesten Brüder des ostfrs. Klosters Langen das von demselben in Anspruch genommene Moor begehen und schwören solle, wie weit das Eigentum des Klosters gehe. Kürgenossen sind keine friesische, sondern eine echt westfälische Einrichtung, und daraus folgt, dass das Gerichtswesen im Saterlande sächsisch war.“ Der Beweis mag an sich gelten, leider aber nur bis auf den Punkt, dass Oyte nicht zum Saterlande gehört und dadurch die ganze Erörterung überflüssig wird.

Grafen scheinen sich um das Schicksal des Ländchens wenig gekümmert zu haben, wofern ihnen nur die Abgaben (stl. *schet*, ndd. *schatt*) richtig eingeliefert wurden. In einer Cloppenburgischen „Amtsrenteyrechnung“ vom Jahre 1585/86 steht: *„Item die semptlichen Einwohner des Sagaterlandes geben Jarlichs an Buttern, welche ein Grauenschatz genannt wirt, damit sie Dienst und aller Pacht gefreiet, und dieselbige zu Phryßoytha auf die Wage zu lieffern schuldig seyn, nemblich* $4^1/_2$ *Vass“* (= 1350 Pfund). Jener Butterschoss, der schon in einer Amtsrenteirechnung von 1472 kurz erwähnt wird, und ebenso ein in späterer Zeit (ohne Jahreszahl) genannter Tribut von 95 Rt. (d. h. Thaler) pro Monat reichen also in das 15. Jahrhundert zurück; ja der Name *„Grauenschatz“* kann als Beweis gelten, dass er schon der Tecklenburgischen Herrschaft entrichtet ward. Hettema und Posthumus (S. 238) nennen ihn *grewerschet*, also „Gräberschatz“. Das stl. *grēųĕ* war durch das deutsche *„grāf“* verdrängt worden und ward, zumal unter der bischöflichen Oberherrschaft, nicht mehr verstanden; man dachte wohl an eine Abgabe für Torfgräberei (*grēųĕr* der Torfgräber), und die volksetymologische Umgestaltung des Wortes hat sich bis heute erhalten. Mir ward auf meine Frage darnach die Antwort: *„grēųĕrschet iz nū nit mō“* (*„G. giebt es nun nicht mehr“*). — Im Traktat von den Seelanden (1417) heisst es: *„Segelterland iout tribuet ende schat den biscop fan Munster“*. Vom Bischof ward zur Erhebung dieser Abgaben ein Vogt eingesetzt, der vom Saterlande unterhalten werden musste: ein solcher wird 1585 zuerst genannt. Späterhin ward ihm die Oberaufsicht über das Land, die Erhebung der Abgaben aber einem Receptor übertragen. Bis heute hat sich das Amt des Vogts erhalten, doch umfasst es jetzt nur die Verwaltung der säkularisierten Kommendegüter. — Die münsterische Regierung war bemüht, das Land nach Kräften auszubeuten und die Privilegien hinwegzuräumen. Ausser dem regelmässigen Schoss wurden ausserordentliche Gelder erhoben, mit denen die Saterländer zu Kriegskontributionen herangezogen wurden; die wichtigsten ihrer alten Vorrechte aber wurden genommen durch den Zwang der Landfolge und durch die Aufhebung des eigenen Gerichtswesens. Als freie Untertanen hatten sie früher nur im Falle dringender Gefahr Beihilfe zur Landesverteidigung leisten müssen; kurz nach dem dreissigjährigen Kriege aber setzte der Bischof Christoph Bernhard eine geordnete Landesverteidigung durch: in jeder Gemeinde musste ein Anführer erhalten werden, der die wehrfähigen Männer in den Waffen zu üben hatte; Gewehr und Säbel musste sich ein jeder selbst beschaffen, und ein Tambour ward aus der Gemeindekasse besoldet. Solche Neuerungen fanden wenig Anklang. In Petitionen, Denkschriften und Prozessen sträubte man sich gegen diese Lasten und beanspruchte Stadtrechte, gleiches Recht mit dem benachbarten Friesoythe. Bisweilen werden die ältesten Einwohner des Landes als Zeugen für die alten Privilegien vernommen. Solchen Prozessen ist wohl

die Erfindung von Traditionen wie „Charles freie Friesen“ (s. o. S. 246) zu danken, und vielleicht ist auch die Aufstellung des gesamten Sagterlandes Gerechtes von 1587 nur zur Opposition gegen die von Münster befohlene Änderung des Gerichtswesens geschehen. Ursprünglich war das Saterland einem Gaugerichte untergeordnet, wahrscheinlich dem Gogericht auf dem Hümmling, welches schon 1335 erwähnt wird: „*Wi Otto von Dothe hebbet vorcoft unde vorcopet usse ghogherichte uppen Homelyngen mit al den rechte de dat us usse vader heft gheerft . . . . . . deme Edelen manne greue Nycolausse van Tekeneborgh.*“ Dieses Gogericht scheint auch für die Dorfgerichtsbarkeit des Saterlandes die höhere Instanz gewesen zu sein, bis alle diese Institutionen durch Einführung der münsterischen Hof- und Landgerichtsordnung im Jahre 1571 vernichtet wurden. Zwar ist wohl die Regierung anfangs nicht allzu streng vorgegangen, indem es die in hohem Ansehen stehenden Gogerichte allmählich einschlafen liess und bei dem Gerichte zu Friesoythe, das für die Saterländer anstatt des eigenen Dorfgerichtes zuständig ward, zwei Schöffen auf Lebenszeit anstellte. Bald aber war jede Spur der freien Gerichtsbarkeit getilgt; eine leise Erinnerung an das alte Gogericht kann man darin sehen, dass sich noch zu Anfang des 18. Jahrhunderts Raban Wilhelm Düvell (1701—1723) „*Richter in Friesoyte und Gograf im Saterlande*“ nennt. Und wie die freie Gerichtsbarkeit, so sind alle Privilegien den Saterländern im Laufe der Zeiten genommen worden: Einiges von dem, was die münsterische Regierung belassen hatte, nahm ihnen die oldenburgische zu Anfang dieses Jahrhunderts; durch das französische Kaisertum wurden vollends alle Freiheiten hinweggeräumt und später, als die oldenburgische Gemeindeordnung wieder eingeführt ward, nicht restituiert. Sogar die in so manchen Gemeinden als ein Recht der Markgenossen bewahrte freie Jagd und Fischerei ist aufgehoben; nur der Bienenfang ist unbehindert. Alles in allem unterscheidet sich die Verfassung des Saterlandes heute nicht von derjenigen der übrigen Gemeinden des Grossherzogtums Oldenburg.

Von den kirchlichen Verhältnissen haben wir erst aus später Zeit genauere Kunde. Ob die Tempelherren und dann die Johanniter zu Bokelesch, deren alte Kapelle noch erhalten ist, in irgend welcher kirchlichen Beziehung zum Saterlande gestanden haben, ist nicht erwiesen, jedoch ist es wahrscheinlich. Aus dem nächstältesten Bauwerke, der Kirche zu Ramsloh, ist wenig zu erschliessen. Es ist ein Backsteinbau, der wohl nicht über das 15. Jahrhundert zurückreicht. Die Westseite ist mit einem niedrigen Turme geziert, in dem die Glocken hängen. Schmucklos wie das Äussere ist auch das Innere der Kirche, das durch kleine Schiessscharten ähnliche Fenster nur matt erhellt wird. Weit jünger noch ist die Kirche zu Scharrel; die Strücklinger behelfen sich mit einer Notkirche. Kirchen und Friedhöfe bieten kein Interesse. Die einzigen Zeugnisse, die

einen historischen Wert besitzen, sind Glockeninschriften[1]), welche einen Schluss auf die Erbauungszeit der Kirchen gestatten. Die beiden Momente: dass der älteste Kirchenbau schwerlich über das 15. Jahrhundert zurückzudatieren ist, und dass die älteste Glocke aus dem Jahre 1427 stammt, können unsere Ergebnisse betreffs der Kolonisation nur stützen (vgl. S. 244).

So sehr sich die Saterländer manchmal gegen die weltlichen Regierungsmassregeln des Bistums gesträubt haben, sind sie doch seit zwei Jahrhunderten treue geistliche Untertanen gewesen. Die kirchliche Entwickelung ist in ihrem regelmässigen Gange nur für kurze Zeit durch die Reformation unterbrochen worden. Von deren Bedeutung gewinnen wir kein klares Bild, da alle Berichte von parteiischer, streng katholischer Seite stammen. Nieberding (a. a. O.) erklärt, dass die Bewohner durch rohe Gewalt von den Mansfeldern im Jahre 1623 zum protestantischen Glauben gezwungen worden seien. Aber dem widerspricht einmal, dass es doch nicht möglich gewesen wäre, dem Volke während des kurzen Durchzuges der Truppen erfolgreich eine neue Religion aufzuzwingen; ferner ist erwiesen, dass schon im 16. Jahrhundert die Reformation begonnen hatte, und dass 1609 Scharrel, 1613 alle drei Kirchspiele einen protestantischen Geistlichen hatten. Fanatische Schilderungen berichten, dass die Saterländer durch den Protestantismus völlig verroht waren, und dass erst 1670 dem Jesuitenorden gelungen war, die „semibarbara Saterlandia" zum alten Glauben zurückzuführen (Diepenbrock, Gesch. des vormaligen Amtes Meppen S. 357 ff., 364 ff.). Heute sind die Saterländer — abgesehen von den protestantischen Besiedlern der zu Strücklingen gehörigen Kanalbau-Kolonieen — fast alle katholisch[2]). Die Kirche führt insofern die Aufsicht über das Schulwesen, als dem Pfarrer die Inspektion über die Schulen seiner Gemeinde zusteht; die nächsthöhere Behörde ist der Kreisschulinspektor in Vechta. Bei dieser engen Verbindung von Kirche

1) Auf der grossen Glocke in Scharrel steht geschrieben: *„Mater mea, cui nomen erat „Jesus, Maria, Lucas, Marcus, Matthaeus, Johannes, Gott" nata est anno 1427 et mortua 1843, in quo anno ego Petronika Paulina nata sum sub pastore Oldenburg."* Die alte Inschrift der „mater" wird (so meint auch Minssen in schriftlicher Mitteilung) gelautet haben *„goten 1427"*, und das ist vom Giesser der neuen Glocke missverstanden und durch *„gott"* wiedergegeben worden. Wir dürfen nach jenen Worten vermuten, dass Scharrel erst zu Anfang des 15. Jahrhunderts ein selbständiges Kirchspiel geworden ist. Die Umschrift der alten Strücklinger Glocke, welche jetzt geborsten im Turme liegt, lehrt uns, dass das Kirchspiel im 16. Jahrhundert Utende hiess: *„Maria ik hete, dat karspel to Uetende het mi laten gheten anno MDXIV. her aigelt eilerdt to Boldinck, wilden iber to Servken, eilerd to noerende, bartolt Klwobe de mi ghaten hat."* In Ramsloh sind zwei Glocken. Auf der älteren liest man: *„Anno Domini 1487 tempore domini roberti curati in Raemslo me fecit Tomas de Damone"*; auf der jüngeren: *„maria bin yck geheten de van ramelslo hebben my laten ghyten anno 1747. daer by goet ghert van wor my"*.

2) Daher kamen 1890 in Strücklingen auf 1284 katholische Einwohner 823 andersgläubige, in den drei anderen Gemeinden aber auf 2088 katholische nur 20 andersgläubige. Über den Protestantismus im Saterlande vgl. Hoche a. a. O. S. 175 ff.

und Schule[1]) und bei dem durchaus einheitlichen Bekenntnisse ist begreiflich, dass die Leute streng kirchlich sind und der Einfluss der Geistlichen sehr gross ist. „*Dī pĕstōᵘr het kwēdĕn*“ (der Pastor hat gesagt) bedeutet ein Gebot. Stets aber habe ich grosse Duldsamkeit gegenüber den Protestanten gefunden: die Frage des Auftretens gegen Andersgläubige wird eben bei der unumschränkten Herrschaft des Katholicismus niemals brennend; doch liegt auch ein gut Teil selbständigen und vorurteilsfreien Denkens darin.

IV. Wohnung.

Eine genaue Beschreibung des Hauses, welches von den mir bekannten Wohnungen am klarsten die saterländische Bauart veranschaulicht, soll hier gegeben und durch Wort und Bild erläutert werden.

Ūz hūs iz bóōd ĕn dūzĕnd sekshúnĕrt un nįūgĕn un táchĕntīg un iz det ōlstĕ in Holĕn, un det iz sō mâkĕt. Wan det hūs mâkĕt wet, dān wēⁱdĕ ērstĕ dō forbīnde mâkĕt, det synt dō stonĕrĕ un dō bōlkĕn. Dān kumt op elkĕ sīdĕ op dō stonĕrĕ ĕn rim sō loŋ az det gānsĕ hūs wēze schel. Wan det klōr iz, dān wet ĕt óprįucht', dān synt 'ĕr sponĕ opĕ, elkĕ trēⁱ fōᵘt ēn, fon fįūrĕnholt. Dān wet mâkĕt op elkĕ sīdĕ ĕn ūtkebĕŋĕ, unĕr fon stēnĕ, un dērop kūmĕ dān óploŋĕr elkĕ trēⁱ fōᵘt ān; man dēr synt ók noch házĕ med klâmdĕ wōgĕ. Bęftĕ kūmĕ dān hómstokĕ fon dō mūrĕ ān det spon; fåre kumt ĕn stēnĕnĕ mūrĕ, det hat mĕ fon ĕn gąwĕl, dērtrug kumt dān jū grōtdōrĕ. Dān wet ĕt latĕt un dān tekt med hēdĕ un strēⁱ, man unĕr op dō ūtkebĕŋĕ, dēr kūmĕ ponĕ, dō wēⁱdĕ ticht mâkĕt med dokĕ fon strēⁱ. Bupĕ op kumt ĕn frest fon hēdĕ.

Wa' mĕ kumt in ūz hūs, dān iz fâr 'ĕ dōrĕ ĕn hâgĕ; wan mĕ dēr ūrguŋt, dān iz op 'ĕ liŋkĕ sīdĕ fon dĕ tâl ērstĕ dī ēdhēⁱdĕnĕ, det hat dī plats, wīr mĕ det ēd ōᵘnsmit fâr den wintĕr tōᵘ fĕrbadĕnjĕn. Dān kumt sō 'n litjĕ dōrĕ, dēr dō bēⁱstĕ ūt- un īnguŋe, un dān kūmĕ dō kūstâlĕ, dērin stōᵘnde dō bēⁱstĕ med 'n kop etĕr jū tâl, un dērbópĕ iz jū hildĕ, dēr wet det strēⁱ ópstat', dēr mĕ dō bēⁱstĕ fon fodĕrt un strait. Dan kumt det kōlŷĕrhuk; wī kwēdĕ fon kalŷĕrhuk, man det mai wēⁱl ĕn dŷtsk wōᵘd wēzĕ. Wan mĕ in dĕ grōtdōre īnkumt op 'ĕ rįuchtĕr hōᵘnde, dēr iz dī hāŋststâl; dān hebĕ wī ĕn wēŷĕrkōmĕr, dērōᵘn hebĕ wī ĕn stēl, dēr mĕ linĕn op mâkĕt. Un dan kumt dī wáskkōmĕr med 'n dōrĕ etĕr būtĕn, dērtrug guŋĕ wī in 'n tūn un hâljĕ ók det wâtĕr dērīn ūt 'ĕn sōd. Op dī wēŷĕrkōmĕr un dī wáskkōmĕr, dēr hebĕ wī ĕn bēn opĕ fon dō stonĕrĕ tōᵘ dō ōᵘkĕrĕ. Dan kumt det flet, det lait op dō bē sīdĕn fon dĕ tâl; op jū ēnĕ sīdĕ synt dó finstĕrĕ un dēr stōᵘndĕ dō kistĕn un kufĕrtĕ; op jū ūĕr sīdĕ, dēr synt dō bĕdstēdĕ, un det iz jū liŋkĕ sīdĕ.

---

1) Den Schulen kommen die Einkünfte der säkularisierten Kommendegüter in Bokelesch zu statten, die vom Vogte in Ramsloh verwaltet werden. Jede Gemeinde bildet eine Schulacht: 1. Schule in Scharrel und Sedelsberg (3 Lehrer); 2. Ramsloh, Hollen, Hollenermoor (3); 3. Strücklingen, Bokelesch, Wittensand (4); 4. Neuscharrel (1).

Wan mĕ tōᵘ dĕ grōtdōrĕ inkumt, dān kumt mĕ midĕ in 't hūs op 'ĕ tāl. Wan jū tāl tōᵘ ēnd iz, dan iz dēr det fjūr. Bupĕ det fjūr, dēr iz ĕn hālbōm ān 'ĕ bōlkĕ un ān den halbōm dēr hoŋĕt ĕn sētĕlhākĕ ān un an den sētĕlhākĕ hoŋĕt det gĕschīr, wīr det ītĕn ān sēdĕn of bret' wet, det kon ĕn sētĕl of ĕn pot of ĕn ponĕ wēzĕ. Bęftĕ det fjūrhērd stōᵘndĕ dō schapĕ med pusĕlāine un tin'nĕ fētĕ dērópĕ, dēr honje jū klokĕ un det sāltfet un āl det gĕschīr, wet tōᵘ 't ītĕn-måkjĕn brūkt wet.

Bupĕ dĕ tāl iz di bōlkĕ, un dēr iz in 'ĕ midĕ ĕn balchgat, dēr wet di rōgĕ instat' un ópflēd.

Det iz nū det wōnhūs. Dēr bęftĕ iz noch di hōkōmĕr, dēr búpĕ iz nān bōlkĕ un iz trug ĕn wōgĕ fon det wōnhūs ōᵘschat'. Būtĕ fon 'ĕ wai iz ók ĕn grōtdōre, dēr fīrĕ wī det hō īn. Unĕr det hō hebĕ wī ĕn túfĕlkĕkelĕr; jūnskĕ den hōkōmĕr in dō ūtkebĕŋĕ he' wī ĕn stōgĕ med 'n bĕdstēdĕ dĕrān, un op 'ĕ liŋkĕ sidĕ fon 'ĕ tāl ān dō bĕdstēdĕ iz dī mólkkōmĕr med'n finstĕr dĕrān. Hīrmed iz jū bīschrīgĕŋĕ ūr det hūs tōᵘ ēndĕ.

Ramsloh und Hollen haben unter den Dörfern des Saterlandes den alten Charakter am reinsten erhalten, doch diesen allen sind gewisse Eigentümlichkeiten gemeinsam. Die Häuser erstrecken sich nicht in weiten Zwischenräumen längs der Landstrasse, sondern sind auf ziemlich engem Raume um einen Mittelpunkt versammelt. Der eigentliche Kern des Dorfes (*terp*) heisst *det lōᵘch* (auf Wangeroog *dait lâuch*): es ist das afrs. Wort *lōch* und lässt sich am besten mit „der Ort“ übersetzen. Eine Fahrstrasse führt durch das Dorf, und von ihr zweigen einige Querpfade ab. Die Häuser liegen mit der Stirnseite an diesen Wegen, jedoch meist um ein paar Meter von ihnen entfernt, sodass rechts von der grossen Hausthür ein Misthaufen Platz hat, der (etwa weil er eingehegt ist?) *hāgĕ* genannt wird. Hinter dem Hause, bisweilen die Längsseiten begrenzend, ist ein kleiner Garten (*tūn*) angelegt, der das nötigste Gemüse liefert. In ihm ist der Ziehbrunnen (*sōd*). Nahe beim Hause auch haben die meisten Bauern einen aus Stein gemauerten Backofen (*ōᵘgĕn*) und einen Schafstall (*schēipĕkōgĕ*), eine dürftige Lehmhütte, die mit Heidekraut gedeckt ist. Hinter den Gärten ziehen sich Ackerfelder (*dō iskĕ*, d. h. Esche) und Wiesen hin. Aus der Ferne sieht man von einem solchen Dorfe nur seine Wahrzeichen, Kirchturm oder Windmühle; im übrigen erscheint es als ein Komplex von Bäumen, die sich, obschon nicht hoch, über die Strohdächer der niedrigen Häuser erheben.

In früherer Zeit soll es im Saterlande mehrere grössere Gebäude gegeben haben: befestigte Backsteinbauten (*stēnhūze*), die mit Wall und Graben umgeben waren. Sie wurden Burgen genannt und stammten wohl aus dem 14. oder 15. Jahrhundert. Die Stätten, wo sie gelegen haben, sind noch zu erkennen; man will sogar Spuren von einzelnen Anlagen, von Brunnen und dergl. gefunden haben. Solcher Burgplätze giebt es in Strücklingen, Scharrel und Ramsloh je einen, in Hollen drei. Von der Burg, die

bei der „Dille" in der siebenten Flur von Hollen lag, ward mir berichtet: *„bī dĕ dilĕ, dēr was tōfârne ĕn stēnhūs, det was ĕn ârdigĕn högĕn be͡irig, un inwendig was 't āl stēnĕ. Dō hebĕ dō ljūdĕ dēr ān wōnĕd un hebĕ zĕ, det det dēr sō dārig* (sumpfig) *was, ĕn greftĕ rund ūmĕ tōᵘ hēgĕd. Dēr op 'ĕ borg, dēr hed ōk ān wōnĕd, dēr guŋt noch ĕn greftĕ ūmĕ tōᵘ; hūs iz dēr nit mōr tōᵘ śjōĕn* (zu sehen)." Der Gedanke, dass Wall und Graben zu anderen Zwecken als zur Entwässerung geschaffen sein könnten, wird einem Saterländer freilich nicht kommen!

Im Kirchspiele Ramsloh, besonders in der Bauerschaft Hollen, finden wir die ältesten Bauernhäuser erhalten, doch in das 16. Jahrhundert reicht wohl keines zurück. Alle zeigen die rein westfälische, also sächsische Bauart: Wohnung, Ställe und Vorratsräume sind unter einem einzigen Dache vereinigt. Bei meiner Beschreibung habe ich ein Hollener Haus aus dem Ende des 17. Jahrhunderts zum Muster genommen, weil es unter den grösseren Häusern des Ländchens zweifellos eines der ältesten ist (s. Taf. 3, 1 und die Grundrisse). Daneben ist die Ansicht eines kleineren Hauses gegeben.

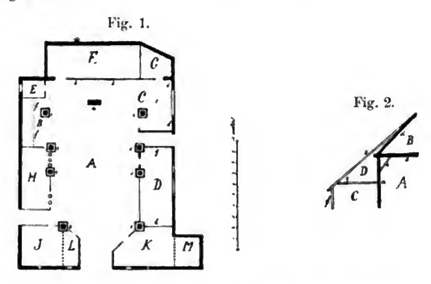


Fig. 1. Fig. 2.

Die Seitenmauern sind sehr niedrig, so dass das Dach sich nur wenig über den Erdboden erhebt; dieser Abstand beträgt bei dem erwähnten Hollener Hause, dessen Masse ich selbst genommen habe und hier mitteile, $1^1/_4$ *m* gegen etwa $7^3/_4$ *m* Firsthöhe. Diese Wände bestehen aus Fachwerk, das mit Backsteinen ausgefüllt ist; kleine alte Häuser haben wohl noch Lehmfüllung, und das nennt man „gekleimte Wände" (*klimdĕ wōgĕ*, vgl. Taf. 3, 2). Auch auf der Vorderseite des Hauses fällt das Strohdach weit herab, in der Mitte einen Ausschnitt lassend (Taf. 3, 2) für die *grōtdōrĕ*, die den grössten Teil der Giebelseite einnimmt und weit genug ist, einen beladenen Wagen durchzulassen. Über diesem (etwa $3^1/_4$ *m* hohen) Thore wölbt sich der Walm: er wird *hom* genannt (plattd. *ham*), was wahrscheinlich ein Schutzdach bedeutet. Er gewährt der nach rückwärts liegenden Thür und überhaupt der Giebelwand Schutz vor Wind und Wetter und

hindert, dass der Regen vom Dache gerade vor dem Eingange des Hauses abtrieft; unter dem *hom* (vgl. Wangeroog *útwe̊rk*) stehend, ist man in freier Luft und doch gegen die Witterung geschützt. Die grosse Thür ist meist in vier Felder geteilt, die einzeln aufgemacht werden können: steht einer der oberen Teile offen (Taf. 3, 2), so ist dem Ein- und Ausgehen gewehrt, aber der Durchzug frischer Luft unbehindert. Den Ställen wird durch zwei hölzerne *klapĕ* an der Giebelwand Luft zugeführt, dem Bodenraume durch ein Loch über dem *hom*, welches *ūlĕngat* (Eulenloch s. Taf. 3, 2) genannt wird. Dieses fehlt den Häusern, bei denen der obere Teil des Giebels (*gǫwĕl*, plattd. Lehnwort) ein flach zurückliegendes Dreieck bildet. Das Dach ist mit Heide (*hēdĕ*) und Stroh gedeckt, der First (*frest*) besteht aus Heide; über den Seitenmauern findet man auch oft Pfannendeckung (Taf. 3, 1), die einen leichteren Abfluss des Regenwassers zulässt.

Das ist die äussere Ansicht des Hauses; fragen wir nun, wie ein solcher Bau geschaffen wird. Zuerst werden die Verbindte (*forbindĕ*), d. h. die Ständer mit den darüberliegenden Balken errichtet (Fig. 2, *a* und *b*). Das zwischen Ständer und Balken mit Zapfen eingefügte Querholz wird *stēkbēnd* (Steckband *c*) genannt[1]). Die beiden Reihen der Ständer (Fig. 1 *c*) sind auf jeder Seite mit *rimĕ* (Sparrsohlen) belegt, so lang als das Haus werden soll (etwa 20 *m* Länge gegen 15 *m* Breite). Über dem so entstandenen Vierkant (*A*), das den inneren Raum des Hauses bildet, wird das Sparrenwerk (*dō sponĕ* Fig. 2 *d*) errichtet, und dann wird gelattet und gedeckt. Der Boden (*B* Fig. 2) wird *bōlkĕ* genannt. Jetzt werden die niedrigen Seitenmauern (Fig. 2 *f*) aufgeführt und durch Auflanger (*óploŋĕrĕ* Wanger. *úplaŋĕr*, auf den Hauptsparren abgeschärfte Sparrhölzer, Fig. 2 *e*) mit dem *spon* verbunden. Dadurch hat man *dō ūtkebèŋĕ*[2]) gewonnen, welche geteilt und einerseits als Viehställe und Kammern (Fig. 2 *C*), anderseits als *hildĕ* und als *bēn* benutzt werden. *hildĕ* (plattd. *hilde, helde, hille*) heisst jener „abschüssige“ Raum (Fig. 2 *D*) unter den Auflangern und über den Stallungen, in welchem das Viehfutter bewahrt wird; die äussersten Winkel (*g*) der *hildĕ* werden *dō ōukĕrĕ* genannt[3]). Den auf der gegenüberliegenden Seite entsprechenden Bodenraum über der Weber- und Waschkammer bezeichnet man einfach als *bēn* (Wangeroog *binī*, d. h. Bühne). — Die Giebelmauer ist mit dem Spann durch Walmsparren (*hómstokĕ*) verbunden.

---

1) Ein sogenannter Halbständer, d. h. von halber Stärke, wird *mantjĕ* (Männchen?) genannt. — Sind zwei Querhölzer gabelförmig zu beiden Seiten des Ständers eingelassen, so bezeichnet man das als *jáchtbēnd*. *jacht-* scheint mir eine abstrakte *to*-Bildung von der √*jeug* zu sein: germ. **jeohta-*, afrs. **iacht-*, also „Jochband“; vgl. westvlaem. *jachtijzer* (?), de Bo, Idiot. S. 411.

2) afrs. **utkebbinge*, eig. „Auskübbungen“, vgl. ndl. *kubbing*, ist eine Ableitung von **kebbe* = plattd. *kübbe*, germ. **kubjō-* (vgl. ags. *cofa*, nhd. *koben*).

3) Wangeroog *āukĕn*: vielleicht diente dieser Platz ursprünglich zur Aufbewahrung der Feldfrüchte, so dass das ablautende got. *akran* zu vergleichen wäre.

Treten wir durch die grosse Thür in das **Haus** ein (vgl. Fig. 1), so befinden wir uns auf der geräumigen Dreschdiele (*tål A*). Die kleineren, zu beiden Seiten abgeteilten Räume dienen grossenteils als Viehställe. Sehen wir uns die Einrichtung an. Gleich links vom Eingange liegt die *ēdhēⁱdĕnĕ* (Torfwinkel *L*), daneben das *kaluĕrhuk* (Kälberstall *J*)[1]. Dann überschreiten wir den kleinen Gang, der zu einer Seitenthür des Hauses führt und kommen an die *Kūstâlĕ* (*H*). Darin stehen, durch die grossen *stonĕrĕ* (*c*) und durch kleine Pfähle (*fūrschọtĕlĕ*, eig. „Schottungen") von der Diele getrennt, die *bēⁱstè*; mit den Köpfen sind sie dem Inneren des Hauses zugewandt. Das ist eine Eigenart der meisten sächsischen Häuser gegenüber den friesischen, in denen das Grossvieh mit dem Hinterteile der Diele zugekehrt steht. Lasius[2]) sieht den Hauptnutzen der friesischen Sitte darin, dass das Vieh sich von hinten besser präsentiere, und dass die Ställe bequemer zu reinigen seien; ich glaube aber, dass der sächsischen Einrichtung von allem daran gelegen sein muss, Raum zu sparen und möglichst reichen Dünger zu producieren, der ja für die Geest und somit auch für das sandige Saterland wertvoller ist, als für die fetten Marschgegenden. Von einem absoluten Vorzuge des einen Brauches vor dem anderen ist darum kaum zu reden. Bemerkenswert ist übrigens, dass sich in einzelnen Häusern des Kirchspiels Strücklingen die friesische Stellung findet.

Rechts vom Eingange liegt, ebenfalls von der Diele durch eine niedrige Scheidewand (*schot*) getrennt, der Pferdestall (*K*) und daneben der Schweinekoben (*M*). Daran stösst die durch ein grosses Fenster erhellte *wēuĕrkömĕr* (*D*) mit Webstuhl (*det stēl, h*) und Spinngerät (*wēⁱl, håspĕl g*). Ein schmaler Gang, der als *wåskkömĕr* benutzt wird, liegt daneben; er hat einen Ausgang nach dem *tūn*.

Das ganze häusliche Leben des Saterländers spielt auf der geräumigen Diele. Im Hintergrunde, etwa 2 *m* vor der Rückwand, brennt das offene Herdfeuer (*a*), der Mittelpunkt des häuslichen Verkehrs. Es wird fortwährend unterhalten, denn an Torf ist kein Mangel. In manchen Häusern dient er abends sogar zur Beleuchtung, und bei seinem dunkelroten Scheine verrichtet man Handarbeit und unterhält man sich. Schornsteine giebt es in den älteren Wohnungen nicht. Der Torfrauch verbreitet sich im ganzen Hause. Das hat seine Vorteile, denn er verscheucht das Ungeziefer, auch macht er eine Rauchkammer überflüssig. Fleisch und Speck sind an den Deckbalken über dem Herde gut aufgehoben. Doch auch viel Unreinlichkeit

---

1) *ēd* (ags. *åd* ahd. *eit*) bedeutet „Brennmaterial", *hēⁱdĕnĕ* afrs. *hernĕ* ags. *hyrne* „Ecke". — *kaluĕrhuk* ist die richtige Form; *köluĕr-* ist Analogiebildung nach dem Singular *kölu* „Kalb". Interessant ist die sprachliche Erläuterung (s. im stl. Text), die mein Gewährsmann gab.

2) Das friesische Bauernhaus. Quellen und Forschungen LV. Strassburg 1885 S. 6; vgl. auch S(ieb)s, Weserzeitung vom 18. Januar 1885; aus diesem Artikel sind im Folgenden einige Bemerkungen verwertet worden.

bringen der Rauch und die stäubende Asche mit sich. Das äussere Ansehen des Dorfes ist freundlich, und selten sind die Strassen und Wege schmutzig, denn der Sandboden saugt die Feuchtigkeit schnell auf; im Innern der Häuser aber, wo Menschen und Vieh in solcher Einmütigkeit nebeneinander leben, wo die Leute auf engem Raume schlafen, essen und arbeiten, ist von Sauberkeit nicht zu reden. Der Platz zu beiden Seiten des Feuers (*det flet*) ist zugleich Küche, Esszimmer, Wohnstube und Schlafkammer. Oben an dem Deckbalken ist eine Stange, der *hålbōm*[1]), angebracht, daran hängt der Kesselhaken (*sētèlhåkĕ*) mit dem grossen kupfernen Kessel. An der Hinterwand sieht man zwei Schränke (*schapĕ*, *b*) aus dunklem Holze, darauf stehen Schüsseln, Teller und Krüge aus Porzellan, Steingut und Zinn. Ihre Güte und Zahl richtete sich einst nach dem Vermögen des Hausherrn. Auf manche Zinnteller und -schüsseln sind einfache, aber geschmackvolle Muster eingeritzt; das Steingut zeigt vielfach jene eingebrannten alten Blumenmuster, die früher in Holland so verbreitet waren. Leider sind in den letzten zwanzig Jahren viele dieser Stücke von reisenden Trödlern angekauft worden, so dass in manchen Häusern nur noch schadhaftes Gut zu finden ist. Neben den Schränken hängt das Küchengeschirr. Links vom Herde, in einem durch ein breites Fenster erhellten Raume (*C*), stehen ein Tisch und Stühle (*e*). Zur Essenszeit werden sie bisweilen ans Feuer gerückt. Auch die beiden grossen Kleidertruhen an der Fensterwand (*d*) werden gern als Sessel benutzt. Auf der gegenüberliegenden Seite des *flet* sind die vier alkovenartigen Betten, je zwei übereinander (*f*). Sie sind durch einen Vorhang verdeckt, manche auch durch einen schiebbaren Bretterverschlag (*schot*), der wie die Truhen kaum wahrnehmbare Spuren einer dereinstigen bunten Bemalung zeigt. Neben dieser Schlafstätte ist ein Gelass abgeteilt, dem durch ein besonderes Fenster frische Luft zugeführt wird: die Milchkammer (*E*). — Das also ist die Ausstattung des Wohnraumes, von dessen Mittelpunkte, dem Herde, aus man das ganze Leben und Treiben im Hause überschauen kann. Trotz dieses Strebens der sächsischen Bauart, alle Räume unabgeteilt und übersichtlich unter einem Dache zu vereinigen, hat es sich doch nicht vermeiden lassen, dass die Milch und gewisse andere Vorräte in einem besonderen Gemache untergebracht wurden, und dass wenigstens ein einziges gesondertes Gelass, und sei es auch bloss für Krankheitsfälle in der Familie, geschaffen ward (*wēy̯ĕrkōmĕr*). Manche Saterländer haben überhaupt den Vorzug der abgeschlossenen Wohnräume anerkannt und das *flet* von dem vorderen Teile des Hauses durch eine Wand mit einer Thür, womöglich einer Glasthür, geschieden. Aber auch die alten Vorratsräume haben sich als unzulänglich erwiesen. Der Segen der Getreideernte ruht

---

1) Entspricht *hål* dem mnd. *hāl* ahd. *hāhala* „Kesselhaken", so ist es als Lehnwort aus dem Plattdeutschen anzusehen.

auf dem Boden (*bôlkĕ*): das Korn wird mit der *fürkĕ* durch das *balkgat* (*balchgat*) hinaufgelangt und dort aufgefleit; für das Heu aber musste ein Anbau (die *hōkōmĕr F*) gemacht werden, der in manchen Häusern eine besondere Einfahrt hat; unter der Heukammer lagern in einem Keller die Kartoffeln; ein kleines Nebengelass (*G*) wird als Schlafkammer benutzt. Das Alles ist ein späterer Anbau, über dem keine Bodenräume sind.

Diese Schilderungen zeigen deutlich, dass wir im Saterlande die reinste Form des sächsischen Hauses haben. Falls die Besiedler des Landes je in ihrer alten Heimat der sogenannten friesischen Bauart gewohnt gewesen wären, so hätten sie sie jedenfalls zu Gunsten einer anderen aufgeben müssen. In Friesland kann nur die Fülle des Ernteertrages Anlass gegeben haben, den Vierkant des Hauses als Speicher zu verwenden und die Wohnräume in einen Anbau zu legen, oder was dasselbe sagt: Wohnhaus und Scheune zu einem grossen Gebäude zusammenzuschweissen. Nach der Übersiedelung in die neue Heimat, wo Klima und Bodenbeschaffenheit und somit auch die Erwerbsquellen andere waren, wäre die auf die alten Verhältnisse berechnete Bauart gewiss nicht beibehalten worden. So herrscht auch in dem von Friesen besiedelten Lande Wursten nicht der Typus des friesischen, sondern des sächsischen Hauses, und von einer engeren Verwandtschaft der nordfriesischen Hofanlagen, sowohl des Festlandes als auch der Inseln, mit den ostfriesischen ist nicht die Rede (vgl. Henning, Das Deutsche Haus. Quellen und Forschungen XLVII, Strassburg 1882; Jensen, Die nordfrs. Inseln, Hamburg 1891, S. 194 ff.). Die Besiedler trugen eben den veränderten Verhältnissen Rechnung, und so mussten sich für das wenig ertragfähige Saterland Gebäude verbieten, die darauf berechnet waren, den reichen Erntesegen der ostfriesischen Marschlande zu bergen — ganz abgesehen davon, dass den Einwanderern sicherlich die Mittel zu solchen Bauten gefehlt hätten[1]).

---

1) Verschieden ist die Ansicht darüber, inwieweit der Typus des sächsischen und des sogenannten friesischen Hauses voneinander abhängig seien (vgl. Meitzen, Das deutsche Haus in seinen volkstümlichen Formen. Berlin 1882 S. 10 fgg.; Henning a. a. O.; Derselbe, Die deutschen Haustypen. Quellen und Forschungen LV, 2. Strassburg 1885; Lasius, Das fries. Bauernhaus, Quellen u. Forschgen. LV, 1. An diesen Stellen auch die Litteratur). Bevor eine solche Frage behandelt wird, müsste aber festgestellt sein, was wir überhaupt unter „friesischer Bauart“ zu verstehen haben. Die altfries. Quellen erlauben wohl einige Vermutungen über die Grösse der Häuser (Henning, D. d. H. S. 133), aber nicht über ihre Anlage. Lasius, mit dem ich 1884 im Jeverlande manche Punkte erörterte, hat in seiner dankenswerten Schrift nur die Herrenhäuser und einige grössere Höfe des Jeverlandes berücksichtigt und darauf seine Ansicht von dem friesischen Typus gegründet. (Wichtiges Material, z. B. das interessante *stēnhūs* zu Stumpens ist freilich ausser Acht gelassen). Das selbständige Wohnhaus ist, wie Henning (Haustypen S. 3) treffend bemerkt, nicht zu seinem Rechte gekommen. Nicht nur die grossen Marschhöfe der jeverländischen Küste, sondern auch die Häuser der ostfriesischen Inseln (wovon das Fischerhaus auf Spiekeroog, Lasius S. 22, ein Bild geben soll) und vor allem die der Moorgegenden, z. B. des Brokmerlandes, sind friesische Häuser. Diese, sowie auch die westfriesischen Bauernhäuser, sind eingehend zu berücksichtigen, wenn ein friesischer Typus aufgestellt werden soll.

V. Sitten und Gebräuche.

Ich will im Folgenden die wichtigsten Gebräuche mitteilen, die im Saterlande bei Geburt und Taufe, bei der Hochzeit, bei Tod und Begräbnis geübt werden, und dann berichten, wie man dort die regelmässigen Feste feiert.

Geburt und Taufe.

Wān dĕr 'n bĕ'dĕn (afrs. *bērn* Kind) *gĕbōrĕn wet, dān iz ôft jū bâdmūĕr*[1]) *dĕrbī. Iz det bĕ'dĕn nū kĕmĕn, dān wet him wĕ'l ĕn bitskĕn sâlt op dĕ tuŋĕ lait, det schel gō"d wĕzĕ. Dān wet dō naistĕ fįyndĕ dĕrfon bīschēd telt, un dān den ūĕr dai, dan mō"tĕn twĕ'n fadĕrĕ* (Gevatter) *wĕzĕ fon dō naistĕ fįynde* (Freunde), *dō guŋĕ der dān med etĕr serkĕ* (Kirche), *dēr iz jū funtĕ* (oder *dī dǫpstĕn*), *un dān wet det bĕ'den dǫpt* (*kesĕnt*) *un den nōmĕ rât* (Name gegeben). *Det iz den ūĕr dai etĕr dĕ gĕbūrt. Wan ze dān wīĕr ūt'ĕ serkĕ kūmĕ, dan synt dō naistĕ nâbĕrĕ un fon dō naistĕ fįyndĕ in det hūs, un dēr hō"ldĕ zĕ dan selmĕ* (*sélmĕ*), *un med 't ītĕn un driŋkĕn iz dĕ sĕkĕ bīslĕtĕn.*

Von Wichtigkeit ist vor allem die Bezeichnung des Kindtaufsschmauses mit *selmĕ* oder *sélmĕ* — beide Formen habe ich gehört. Das entsprechende wanger. Wort *śįilĕm* (masc.), vgl. harling. *sylm* subst. *scylmen* verb. weist mit Sicherheit[2]) auf altes anlautendes *k* zurück, vgl. stl. *serkĕ*, wang. *śįirik* = Kirche (*kerke*). Ich erkläre **kelma* als maskuline Abstraktbildung zu **kella* „benennen" (*kelt* „nennt" (ahd. *challit*) Richthofen, Frs. Rechtsqu. 335, 6 hat, nach Analogie der Präteritalformen, die Assibilierung aufgegeben), vgl. *setma* „Satzung" zu *setta* „setzen". Bemerkenswert ist, dass unter einem alten Bilde im Leeuwarder Altertumsmuseum, „de friesche maaltijd" genannt, die Worte stehen: *„op haerre kerstendegge en kallingen off frionne spreckkinge 1420"*; sind damit Tauffeste oder Multiloquia gemeint? — Von anderen Gebräuchen, wie Strackerjan deren einige erwähnt, ist mir nichts bekannt geworden; besonders unwahrscheinlich ist mir die Angabe (II, 127), dass man zu Bokelesch jedem Manne in dem Hause, wo sich ein neugeborenes, noch nicht getauftes Kind befand, ein weisses Betttuch umgehängt habe.

Verlobung und Hochzeit.

Dī sūn frēgĕdĕ sīnĕ ōldĕn: „bâbĕ un mĕmĕ, synt jī dĕrmed īnfĕrstĕn, det ik det wucht (Mädchen) *tō" mīn brĕ'd nīmĕ un dĕrmed hilkjĕ*[3])*?" Un wan zĕ dān*

---

1) *bâdmūĕr* (eig. Badmutter) wird die Hebamme genannt; so auch auf Wangeroog *bĕpmō"dĕr*, auf Sild *bâmođĕr*. In Westfriesland sagt man dafür *kriemheistĕr*, eig. Wochenbettheberin, vgl. stl. *krâm* Wochenbett und afrs. *hēnda* auffangen.

2) Die Form verbietet, an afrs. *selma* ags. *selma* as. *selmo* „Bettstelle, Lager" anzuknüpfen (= nordfrs. *sėlme* Bendsen, D. nordfrs. Spr. S. 127. 417. 420 „Bettstelle" gegenüber *sulme* (Stedesand) *sollem* (Moringer Mundart) „Kindtaufe". — Auch an ags. *cild* „Kind" ist nicht zu denken.

3) vgl. ndl. *hijlijk*, ahd. *hīleih* Hochzeit.

erlóūbnis krīgĕ, dān giŋĕn zĕ medĕnonĕr etĕr 'n pĕstō^{u}r un letĕn sik dēr ō^{u}nschrīu̯ĕ (einschreiben), un dān wúdĕn zĕ trē^i sýndēgĕ op 'ĕ rīgĕ fon den pĕstō^{u}r fon de kansĕl ūrsprēkĕn (ō^{u}lēzĕn), un wan dēr nēn īnsågĕ kumt, dān kúdĕn zĕ hilkjĕ. Tō^{u}fårnĕ giŋĕn dān dī brȳdīgam un jū brē^{i}d twē^{i}n ēu̯ĕndĕ (zwei Abende) fâr de hóchtīd un nǭ^{i}gĕdĕn hīrĕ frȳndĕ un nâbĕrĕ: „wī wolĕn mē^{i}dĕn hilkjĕ, un dān mō^{u}tĕn jī âl kúmĕ, hūs op 'ĕ bōlkĕ, lādĕrĕ in 'ĕ sö^{e}d[1]) āle mō^{u}tĕn zĕ tō^u dĕ hóchtīd kúmĕ."

Den ēūnd fâr dĕ hóchtīd, dān wúdĕ dī brē^{i}dwâj̥en (Brautwagen) jågĕt, ēnīgĕ med ān, ēnīgĕ ōk wē^{i}l med twē^{i}n. Dō hâŋstĕ wúdĕn bīkrânsĕt un dān kēmĕn dēr fj̥āūr wuchtĕr op elkĕ wâj̥ĕn. Un dō wuchtĕrĕ, dō op den wâj̥ĕn wīrĕn, dō hīdĕnĕn ĕn witĕn táskĕndō^{u}k in dĕ ēnĕ hō^{u}ndĕ, un in dĕ ūrĕ hō^{u}ndĕ ĕn putéljĕ med fūzĕl of win. Dēr slūgĕn zĕ med úm dĕ kop tō^u az wíldĕ månskĕn. Un bī elk hâŋst giŋ en kerl bī ō^{u}n un hīld him bī'n tōm fest un stj̥ūrdĕ (lenkte, steuerte) him. Nū kumt dī wâj̥ĕn dēr jē^i ân in't hóchtīdhūs. Dān wīlĕn dō wuchtĕrĕ, dō op dĕ brē^{i}dwâj̥ĕn wīrĕn, det gō^{u}d nit mistĕ (missen). Dān rât ĕt (gab es) sō fūl alārm in det hóchtīdshūs: dō dĕr kēmĕn, dō kwídĕn, det jó hídĕn dēr niks, un dō dēr in't hūs wīrĕn, dō kwídĕn, wet jō dēr brochtĕn, det wās niks. Wan dān dī kufĕrt un dō bedĕ un dan det wē^{i}l med 'n grōtĕn dīzĕnĕ flåks (Spinnrad mit einem grossen Diesen Flachs) derân fon dī wâj̥ĕn ō^u schel, wolĕn dō wuchtĕrĕ, dō op den wâj̥ĕn synt, det nit mistĕ. Dān mō^{u}tĕn zĕ dō wuchtĕrĕ un den fūrmon fon dĕ wâj̥ĕn med wīn of bj̥ōr un fūzĕl ō^{u}köpjĕ. Dān wolĕn dō wuchtĕrĕ det bed op dĕ bĕdstēd måkjĕ, un dān hebĕ dō nâbĕrĕ ĕn bj̥ūrĕ of ĕn pȳt ful fugĕ (ein Kissenbüren oder einen Beutel mit Federn) un smitĕ 'ĕn op det bed. Dān mēnĕ dō wuchtĕrĕ det bed iz bōrstĕn, un dān rakt det ĕn grōtĕn schandål. Dan kēmĕn dō nâberswuchtĕrĕ un dō ljȳdĕn, dō jō tō^u dĕ hóchtīd nǭ^{i}gĕd hídĕn, dō kēmĕn dān 's ēu̯ĕnds un brochtĕn dō hanĕn (Hennen), un dān râtĕ det sō fūl spektåkĕl ō^u, dān smīten zĕ dō hanĕn man sō tō^u 't hóchtidshūs in, un dān wúdĕn dō hanĕn grīpĕt un dōd måkĕt. Un dān wúd kóffi un sukĕr un wīn un bj̥ōr, âls 's ēu̯ĕnds fērtērt, un nū giŋĕn zĕ etĕr hūs tō^u un hīrmed wās det 's ēūnds bīslētĕn (beschlossen).

Dī brȳdīgam med sīn bē tjūgĕn (Zeugen) giŋĕn 's mē^{i}dĕns (des Morgens) wai un håldĕn jū brē^{i}d ūt. In ōldĕn tīdĕn hídĕn dō brē^{i}dĕ ōk wē^{i}l twō wuchtĕrĕ az bīguŋĕrĕ bī sik, man det iz nū nit mōr, un in ōldĕn tīdĕn dān giŋ âl det hóchtīdfō^{u}lk mē etĕr serkĕ, wan zĕ hilkĕdĕn. Un brȳdīgam un brē^{i}d med hīrĕ bē tjūgĕn giŋĕn nū etĕr serkĕ, un dō tjūgĕn mōstĕn dān in gēgĕnwart, wan zĕ hilkjĕ, dĕrbī wēzĕ. Un nū wert dēr ērst ĕn hōamt dē^{i}n, un etĕr det hōamt hilkjĕ zĕ, un dan guŋĕ zĕ etĕr hūs den dōdĕnwai etĕr un mō^{u}tĕn dān tō^u dĕ grōtdōrĕ īnguŋĕ, nit tō^u dĕ litse (kleine) dōrĕ, weil jō, wan jō dōd synt, ōk tō^u dĕ grōte dōrĕ ūtdrej̥ĕn (hinausgetragen) wē^{i}dĕ; un dān faŋt det schj̥ōten (Schiessen)

1) Eine interessante Einladungsformel: „Haus auf den Balken, Leiter in den Sod", d. h. der ganze Hausrat soll auf die Bühne gebracht und die Leiter, auf der man zur Bühne hinansteigt, im Brunnen versteckt werden. So können alle Hausgenossen getrost zur Hochzeit gehen, niemand braucht als Hüter daheimbleiben.

fon dō tjūgĕn un dō ūĕr ljȳdĕ ōᵘn, dō jō fĕrbīguŋĕ, un dān wert dĕr snaps traktīrt.

Un wān zĕ dan in det hóchtīdshūs ānkēmĕn, dān kēm jū ōldĕ müĕr (Mutter) *fon den brȳdīgam un hâlĕdĕ dō bē fon dĕ dōrĕ in un latte* (führte) *dērmed ūm det fjūr* (Feuer) *tōᵘ un râtĕ* (gab) *jū juŋĕ wiŋ den sljōᵘ* (Schleef) *in dĕ hōᵘndĕ; un dĕrūm kwed mĕn ōk wēil: „īk wol den sljōᵘ noch nit ūt dĕ hōᵘndĕ rēkĕ* (geben)". *Un dān wâdĕ him ērst ĕn gles wīn lâŋĕd un dān giŋ 't etĕr 'n disk wei tōᵘ kóffīdriŋkĕn. Un wan 't dān midei wert un wan det ĕn grōtĕ hóchtīd iz, dân wēidĕ op elkĕ sídĕ fon dĕ tâl* (Diele) *ploŋkĕn leit, dĕr set det fōᵘlk sik bēftĕ loŋs. Dēr wert dān det ītĕn ópdrejĕn* (aufgetragen). *Bupĕ ân sit dī brȳdīgam un jū brēid un dĕrneist dō bē tjūgĕn, un dān âl etĕr dĕ fĕrwântschaft fōᵘlgje zĕ etĕr dĕ rīgĕ. Am ēndĕ sitĕ dō bēidĕnĕ. Dān synt dĕr twēin, dō det ītĕn ópdrēgĕn dwō med 'n grōtĕn hóndōᵘk in 't knōpgat hoŋĕn; ērstĕ sopĕ med hanĕn un dān tjukĕn rīs* (dicken Reis), *gortĕ med plūmĕn un dān wâd det spek un wurst un schiŋken kút snídĕn un wûde op mōrĕ telĕrĕ weiset', det elk hīrfon sō fūl krīgĕ kâdĕ az hī man mâte* (mochte). *Un wān dō brēidljȳdĕ 'ĕt gōᵘd dwō konĕn, dān wert ōk wēil en fat schēip* (fettes Schaf) *of en faten wēder slâchtet. Un bī det ītĕn un etĕr det ītĕn wûde ērst bjōr* (Bier) *schâŋkt un fâr 't ītĕn un etĕr 't ītĕn, dō gēnĕn dī brȳdīgam un jū brēid med 'n tin'nĕn kop un 'ĕn letsĕ dĕrân* (zinnerne Tasse und ein Löffel darin), *det fōᵘlk rund un nōigĕdĕn him tōᵘ driŋkĕn. Un wan dān det mēiltīd ópherdĕ, dān giŋĕn zĕ wēil fon den plats ōᵘ, dēr jō sētĕn hídĕn; dān faŋdĕ det snapsūtschâŋkĕn ōᵘn tōᵘ fjāūr* (vier) *ūrĕ etĕr midei, dān wûde bĕreided tōᵘ dĕ fespĕr. Un 's ēūnds, wān dĕr mūzík bī was, dān kōm dĕr noch júŋfōᵘlk mōr ūt det terp* (Dorf) *un giŋĕn mē wei tōᵘ donśjĕn un tōᵘ driŋken tōᵘ dĕ nâcht ōᵘn.*

Aus keinem anderen friesischen Gebiete sind mir so wertvolle Berichte über die Hochzeitsfeier bekannt geworden. — Die Bezeichnungen des Bräutigams und der Hochzeit sind im Stl. entlehnt, während die meisten anderen frs. Mundarten die alten Namen dafür bewahrt haben[1]). Die Bräuche aber sind altes Erbgut. Natürlich hat man von einigen wenigen kirchlichen Einflüssen abzusehen, z. B. dass die Hochzeit gern auf den Josefstag (19. März) verlegt wird. Als der am besten geeignete Wochentag gilt der Donnerstag (*tūnersdei*), der dem Gotte der Ehe heilig war; die nächstgelegenen Tage, der Mittwoch und Freitag, werden gemieden. Ist die Feier festgesetzt, so besorgen Braut und Bräutigam selbst die Einladungen. Die Gäste erwidern diese Ehre mit Geschenken, vor allem spenden sie die *hóchtīdshanĕn*. Auch hierin ist vielleicht eine Spur des Thunerkultes zu sehen:

1) Noch im Hochzeitsliede des Imel Agena heisst es *breydegum, breydlofft*, vgl. harling. *braidigomm*; nordfrs. *bridgum* (Sild), *brēēdguŋ brēēlep* (Wiedingharde), westfrs. *briloft*. Ältere Saterländer gebrauchen statt *hóchtīd* auch *wérschup* (Wirtschaft, Gelage), vgl. harling. *waschop*; in anderen Gegenden *gáme'* (Wurster Glossar) und *kōst* (holsteinisch plattd.). — In Scharrel sagt man *frēiĕr* statt *brȳdīgam*.

Hahn und Henne waren dem Gotte geweiht; am Niederrhein heisst es, man müsse die Hühner gut füttern, wenn am Hochzeitstage gut Wetter werden solle; Hochzeitshahn, Brauthahn und Bräutelhuhn sind aus dem Brauche anderer Gegenden bekannt. Und ferner: früher war es Sitte, dass das Paar sowohl bei der Verlobung (wang. *libelbjör*), als auch nach der Vermählung einen Trunk that, der anderwärts „Johannissegen" heisst und mit Thors Minne, dem nordischen Hochzeitstrunke, zu vergleichen ist (Weinhold, Deutsche Frauen II, 383; anord. Leben 462). Endlich verdient auch das Schwenken der Tücher Erwähnung, das, wie im Saterlande, so auch auf den nordfriesischen Halligen bei Hochzeiten üblich und vielleicht ebenfalls ein Rest des Thunerkultes ist (vgl. Chr. Jensen, Die nordfries. Inseln S. 320, E. H. Meyer, Germ. Myth. S. 90).

Die stld. Hochzeitsfeier lässt noch deutlich die alte Scheidung in Vertrag und Übergabe erkennen. Bei dem Vertrage erscheint hier die Braut nicht beteiligt. Aus dem elterlichen Hause wird ihre fahrende Habe in Begleitung von Jungfrauen auf Wagen in das Heim des künftigen Gatten geführt — das ist der eigentliche Brautlauf (Weinhold a. a. O. I, 407). Um jene Güter, besonders aber um den mit Flachs bewundenen Spinnrocken, der das Sinnbild der jungfräulichen Braut zu sein scheint (Simrock, Myth.[6] 601), entspinnt sich ein Kampf. Er endet damit, dass der Kauf abgeschlossen und mit einem Trunke besiegelt wird. Spuren des Brautraubes und Brautkaufes haben sich darin bewahrt. Dass sodann die Jungfrauen im Hause des Bräutigams das Hochzeitsbett zurechtmachen und dabei allerlei Scherz getrieben wird, ist mir aus anderen Gebieten nicht bekannt.

Auch der zweite Hauptteil der Feier, die Übergabe, findet, insoweit sie nicht in die Kirche verlegt ist, im Hause des Bräutigams statt. Die Eltern der Braut spielen bei der Entscheidung über die Heirat keine Rolle, ebensowenig bei der Hochzeit. Das Paar, das in der Kirche eingesegnet ist, begiebt sich auf dem Totenwege (dem *likwei* der alten Rechtsquellen) nach Hause und wird vor der Hauptthür von der Mutter des Mannes empfangen und um den Herd geführt[1]). Uralt ist dieses Umwandeln der Feuerstätte, altindischem Brauche zu vergleichen. Dann legt die Schwieger das Sinnbild ihrer häuslichen Gewalt, den grossen Kochlöffel oder Sleef (*sljöu*), in die Hand der jungen Frau. Das ist eine wohl nur aus dem Saterlande bekannte Sitte, und sie ist um so auffälliger, als von einem Symbol der Übergabe des Weibes an den Mann, z. B. Ring, Schuh oder Hut[2]), keine Rede ist. Das junge Paar ist

1) Dass dort die Braut eine Messerspitze Kaminruss essen müsse, um einen Vorschmack künftiger Bitternisse zu haben (Strack. II, 125), ist nicht glaublich.

2) In Westfriesland springt man zum Schlusse der Hochzeitsfeier über einen Hut. — Von dem Brauche, dass im Saterlande der Bräutigam über einen Tisch ins Brautbett springen müsse (II, 126), habe ich keine Spur gefunden.

nun im Besitze seiner häuslichen Rechte, und Braut und Bräutigam gehen als Gastgeber mit einer Schale Branntwein und einem Löffel umher und reichen jedem Anwesenden davon. Dieser Brauch ist gemeinfriesisch, er herrscht auch in Nord- und Westfriesland überall. Dort ist das Festgetränk ein Aufguss von Branntwein auf gezuckerte Rosinen[1]). Die anderen Hochzeitsbräuche, wie das Festmahl, der Tanz und die Freudenschüsse bieten wenig Bemerkenswertes.

Tod und Begräbnis.

Wan dēr ān stūrn̮ĕn (gestorben) *iz, dān wē^{i}dĕ dō nâbĕrĕ rūpĕn — det synt dān seks nâbĕrĕ, dō mō^{u}tĕn dō fjyndĕ dĕrfon bīschēd tele un dō mō^{u}tĕn him ōk fĕrklōdjĕ. Bī ōldĕn tīdĕn, dān mòsten dō bē^{i}dĕnĕ bidĕ det gānsĕ terp trug. Dī ēūnd fâr det bīgrēūn, dān kwīdĕn jō in elkĕ hūs, wān det dī fâĕr was: „Gēskĕ* (Geesche, Frauenname) *un dō bē^{i}dĕ*[2]) *lē^{i}tĕ bidĕ med 'n dōdĕ tō^{u} hōwĕnĕ, ītĕn un driŋkĕn, wet god bīljō^{u}t* (beliebt)“. *Wâs 't ĕn bē^{i}dĕn, dān kwīdĕn jō: „dō ōldĕ bē Jan un Gēskĕ lē^{i}tĕ bidĕ“ un sō fēre* (und so weiter). *Wan dēr ĕn dōdĕn iz, dān mō^{u}t 'ĕr ērstĕ fon dō nâbĕrĕ fĕrklōdĕd wē^{i}dĕ. Dān sē^{i}ĕ* (nähen) *dō wīu̯ĕ det hénĕklōd of héndĕklōd; dō mónljúdĕ, wan 't en mómonskĕ* (Mannsmensch) *iz, dō putsjĕ* (barbieren) *him dan un wâskĕ him. Dân kricht'ĕr ĕn schēn hâmĕnd* (reines Hemd) *ō^{u}n un dān det hénĕklōd ók un wet dan sō op 't strē^{i} dēl leit. Dān mō^{u}t 'ĕr ĕn hūsholt mâkĕt wē^{i}dĕ, un sō mō^{u}t hī dān twō étmē^{i}l lēzĕ* (liegen), *ēr hī bīgrēūn wē^{i}de kon; un dān kúmĕ dó nâbĕrĕ wīĕr un lēzĕ* (legen) *him in't hūsholt. Un dān den ūĕr dei 's mē^{i}dĕns, dān kumt det fō^{u}lk, un dō nâbĕrĕ kúmĕ un mâkjĕ kōfjĕ of bjōr un bīwirtjĕ det fō^{u}lk. Un wan det det serkterp* (Kirchdorf) *iz, dan kumt de pĕstō^{u}r un dĕ kostĕr un dō bē^{i}dĕnĕ un hâljĕ 'nĕ* (holen ihn) *śjuŋĕn* (singend) *ūt; man wan det fēre her iz, dan wet dī dōde med 'ĕ wâjĕn etĕr 't serkhōw wai fīrt* (nach dem Kirchhof weggeführt). *Dān kèmĕn dēr dō naistĕ fjāūr wīu̯ĕ op den dōdĕnwâjĕn un fâr 'n fiu̯ seks jir sītĕn noch op elkĕ lādĕrtimpĕ* (Leiterzipfel) *ĕn wīu̯monskĕ fon dō naistĕ fjyndĕ, man det iz nū nit mō* (nicht mehr); *âŋkĕldĕ wē^{i}dĕ dĕr ók wē^{i}l wai drājĕn* (getragen), *bĕsúnĕrs litjĕ bē^{i}dĕnĕ. Dī dôbĕ* (Grab), *dī iz dān klōr, un dān wē^{i}dĕ zè bīgrēūn. Dān guŋĕ dō ljúdĕ in dĕ serkĕ un dēr wet ĕn śjuŋĕnĕ misĕ dē^{i}n* (wird eine singende Messe gethan) *un dērétĕr ĕn prētĕnjĕ* (Predigt), *un dērmed iz dĕ sēkĕ bīslētĕn.*

Dass das Saterland, im Gegensatze zu Nordfriesland, so wenig von den alten Gebräuchen bei der Leichenfeier bewahrt hat, ist dem eifrigen Vorgehen der Geistlichkeit zu danken. Die üppigen Gastereien nach der Beerdigung (Toten-, Tröstel- oder Ehrenbiere), die früher üblich waren, und von denen sich in West- und Nordfriesland (Jensen a. a. O. S. 348)

1) Ich habe das auch im Jeverlande als Festgetränk beim Saatdreschen kennen gelernt. Dort nennt man es „*smĕrīgĕ bōnĕn*“ (schmierige Bohnen).

2) Diese sicher verbürgte Pluralform (statt *bē^{i}dĕnĕ*) ist nur in dieser Formel zu finden.

Spuren erhalten haben, sind abgeschafft. Aus der alten Ladeformel aber erkennen wir noch die Sitte, zu „essen und trinken, was Gott beliebt“ (d. h. alles Mögliche). Jene „Leichenbitte“ enthält ferner ein sehr wertvolles Zeugnis für die alte Feier der Leichenschau. Die sicher verbürgten Worte *med'n dōdĕ tōu hōwĕnĕ* nämlich bedeuten „mit einem Toten zur Darstellung“: *tōu hōwĕnĕ* steht für *tōu ōwĕnĕ*, welches einem altfrs. *tŏ auwande* (Brokmerland), *ti āwane* (Westfriesland) entsprechen muss (afrs. *āwa*, ags. *éawan* zeigen). Die Formel *tōu ōwene* ward dann nicht mehr verstanden und in Anlehnung an *tōu hōwĕ* (zum Kirchhofe) zu *tōu hōwĕnĕ* geändert. — Dass die Kinder das Amt des Leichenbitters versehen, ist auch auf Sild üblich (Jensen a. a. O. S. 336); die übrigen Freundschaftsdienste aber werden von den nächsten Nachbarn besorgt, vor allem das Einkleiden[1]) der Leiche. Sie wird sorgfältig gewaschen und, wenn es ein Mann ist, rasiert, dann mit Hemd und *hénĕklōd*[2]) angethan und auf eine Schütte Stroh gebettet, wo sie zwei Etmal (zweimal 24 Stunden) liegen muss. Erst kurz vor der Beerdigung — so ist es auch in Nordfriesland Sitte — wird der Verstorbene in das *hūsholt* d. h. in den Sarg[3]) gelegt. Beim Begräbnisse sitzen vier Weiber (so auch in Nordfriesland; in Westfriesland deren zwei) auf dem Totenwagen. Dass man wie in jenen Gegenden mit der Leiche vor der Bestattung die Kirche umwandelt, ist mir aus dem Saterlande nicht bekannt.

Mittwinter.

Dī ēiwĕnd fār midĕwintĕr, dĕr kwēdĕ (sagen) *wī tōu fon tjukĕbūksēiwĕnd* (Dickbauchsabend), *dān wert dĕr pufĕrt bākĕn, un dan kricht elk sed* (satt) *pufĕrt, un dān frēgjĕ dō bidĕnĕ* (Kinder) *de mōuĕr: „mēmĕ, iz dit nū dī ēiwĕnd, det wī sēd īte kon'nĕ?“ „Jī dūnĕrs* (nicht *tūners, also plattd. „ihr Donners“),“ *kwed jū mōuĕr, „krīg ji âltīd nit sēd?“ — Un sō iz dī ēiwĕnd fār Pāskĕn un*

1) Auf Wangeroog giebt es dafür die besondere Bezeichnung *ānklōuδēr*, während sonst „ankleiden“ durch *klēd* Präter. *klet'* Part. *klōidĕrt* gegeben wird. Auf Sild: *bereewin* Jensen S. 337.

2) Über die Bedeutung von *henne-* (*hennekléd*, *hennebed*, *hennekost* vgl. *hunnenklet*, *hunnebedde*) s. Siebs, Zeitschr. f. d. Philol. 24, 154). — *hénĕklōd*, *dēr kwīdĕn dō ōldĕ ljūdĕ ōk wēil tōu fon nēgĕklōd* (Totenkleid), s. Zeitschr. f. d. Phil. 24, 460. — Nicht „Leichenkleid“, sondern „Trauerkleid“ scheint die Form *rēgĕnklēd* bedeutet zu haben (Outzen, Nordfrs. Wb. S. 278; Molema, Groning. Wb. *„regensprijd“* S. 342, vgl. ndl. *regenkleed*). Die Etymologie ist unklar: an afrs. *hrē*, ahd. *hrēo* anzuknüpfen, verbietet schon das *g*; ebenso wenig ist an Zusammenhang mit ndl. *rouwkleed* zu denken. Da das Wort aus dem Ndl. und Plattd., nicht aber aus dem Frs. sicher zu belegen ist, so ist Vergleich mit ahd. *hregil* am wahrscheinlichsten. Dieses Wort ist im Afrs. durch *hreil* vertreten.

3) eig. „Holz, das zur Behausung dient“; in Strücklingen: *dōdkistĕ*. Wangeroog. *dōedholt* oder *holt*; harling. *hueshold*, *daudekist*. Nordfrs. *likkāst* „Leichenkiste“, westfrs. *dieffēt* „Totenfass“. — In Nordfriesland findet man zahlreiche Steinsärge, die als Tränktröge gebraucht werden und „*nōst*“ heissen (Amrum: *naast* Johansen, Nordfrs. Spr. S. 106). Afrs. *nost* Rechtsq. 228, 11. 229, 13 (*ō* ist vor *st* zu *o* gekürzt worden) ist zu vergleichen mit ahd. *nuosk* Tränkrinne.

ōk fār Piŋstĕr. Un dān Midĕwintĕrsdei un Pōskĕdei un Piŋstĕrdei, dān wert dĕr tjukĕ gortĕ med plūmĕ sēdĕn (gesotten), *un dĕr kumt sīrup ūr un dĕr kumt dān dī hōlvĕ swīnĕkop med tufĕlĕ un mustĕrd etĕr* (der halbe Schweinskopf mit Kartoffeln und Senf) [Strücklingen].

Wān ĕn dai fār nēijīr (Neujahr) *kōm, dān wūd ālĕhōundĕgōud ānschafet tōu 'n wēpĕlrōud. Dān mōstĕ ērstĕ en stok kruld* (gekrullt) *wēidĕ, dēr kōm dān bupĕ ĕn holtĕn hārt op, dān kēmĕn dĕr in det hart kruldĕ stikĕn* (Stäbchen) *ōun fon 'n fōut loŋ; dērūme tōu wūd ĕn bail fon ĕn wilgĕnĕ jĕd* (Bügel von einer Weidengerte) *set'. Dān fon fārnĕr sīdĕ wūd det med klinstĕrgōuld* (Flittergold), *gōuldpopīr un rōuzĕn fĕrsīĕrd, un op dō stikĕn kōm op elk ĕn āpĕl. Uner det hārt wūd ĕn brēd strik lint* (Band) *ūmĕ tōu strikt un hoŋĕdĕ dān sō lēig dēl* (tief nieder) *az dī wēpĕlrōud krul was. Un wan nū dī wēpĕlrōud klōr was, dān wūd sō loŋĕ tēvĕd* (gewartet) *det 'ĕt tjūstĕrg* (düster) *wās, un dān giŋĕn ĕn pōr mon dērmed etĕr hīrĕ fiyndĕ. Dān mōstĕ ĕn wīvmānskĕ of ĕn wucht den wēpĕlrōud dō fiyndĕ binĕ dĕ dōr setĕ un dī mónspĕrsōn dī did* (that) *det schiōtĕn* (Schiessen) *būtĕ fār 't finstĕr. Wān det wīvmānskĕ of det wucht den wēpĕlrōud derīn set'tĕ, dān hīdĕn jō sō'n gĕrīmsĕl dērbī:*

„*hīr braŋ ik jōu ĕn wēpĕlrōud,*
dĕn wol īk jōu schāŋkĕ (schenken),
un wān jī mī grīpĕ woln,
dan mōut jī jōu nit loŋĕ bītāŋkĕ (bedenken)“.

Dān ronĕn zĕ wēg un dān mōutĕn dō ūĕr him grīpĕ, un wān zĕ him dān krīgĕn op hīrĕ grūndĕ, dān mōstĕn jō med him in 't hūs, un dān giŋ det fezītjĕn („visitjen, d. h. bewirten“) *lōs. Man kēmĕn jō fon hīrĕ grūndĕ ōu* (ab), *dān wīrĕn jō frēi un hōugĕdĕn* (brauchten) *zĕ nit mē* (mit). *Un sō giŋ 't ōk den ēūnd fār hilgĕ trēi kōnigĕ, man dān wās in den wēpĕlrōud nēn hārt, sunĕr 'n stīrnĕ* (Stern).

Dān den nēijīrsmēidĕn, dān stūd elk edĕr (früh) *op, ūm dī ēnĕ fār dī ūĕr wīl dī ērstĕ wēzĕ, ūm det nēijīr ān ōutōuwinĕn. Un sō giŋ det dān hūs bī hūs det gānsĕ terp trūg un krīgĕn in elk hūs fūzĕl un ōk nēijīrskōukĕ. Un sō giŋ 't den gānsĕ dai trūg.*

Die Völlerei an den Festabenden scheint mit dem alten Speiseopfer zusammenzuhängen. Besonders werden diese „Dickbauchs-“ oder „Vollbauchsabende“ aus den Landen nördlich der Elbe bezeugt. Im Saterlande durfte am Neujahrsabend der „halbe Schweinskopf“ nicht fehlen: das mag auf die alten Schweineopfer zurückführen, die man zu Mittwinter der Frija darbrachte[1]).

1) Vgl. Jahn, Opfergebr. S. 265. Man darf in solchen Annahmen aber nicht zu weit gehen und darf nicht vergessen, dass in manchen Gegenden aus praktischen Gründen das Schwein während des Winters fast die einzige Fleischspeise ist. In den Wesermarschen isst man im Frühling fast ausschliesslich Kalbfleisch, im Sommer Schafe, im Herbste Rinder und im Winter Schweinefleisch.

Unter den Gebräuchen der Zwölften nimmt das Werfen der *wępĕlrö"d* die wichtigste Stelle ein. Wenn dieses Wort echt saterländisch ist, kann es nicht, wie Kuhn, Nordd. Sagen S. 406, 518 annimmt, Diminutiv von got. *waips*, ahd. *weif* (vgl. ostfrs.-plattd. *wēpeln*) sein: in solchem Falle müsste es *wēpelrö"d* lauten. Es scheint vielmehr aus *werpelrö"d* entstanden zu sein (vgl. nordfrs. *wjarpeln*, Intensivum zu „werfen") und Werfrute zu bedeuten. Überall ist der Glaube verbreitet, dass die Zwölften der Weissagung und dem Losen besonders günstig seien (s. unten Kap. VII). Strackerjan (I, 88) erzählt, dass im Saterlande die *wępĕlrö"d* zum Loswerfen verwandt worden sei, und demnach könnte man versucht sein, sie als „Würfelrute" zu deuten. Aber der Bericht von einer längst „verschwundenen Sitte" ist stets sehr bedenklich und auch die Art, wie sie geübt worden sein soll, ist nicht glaubhaft. Ich vermute, dass wir die in anderen Gegenden übliche Auspeitschung böser Dämonen vergleichen müssen. Man peitscht die Mare aus, man sucht das wilde Heer durch Peitschenknallen zu vertreiben, und gerade zur Zeit der Wintersonnenwende verjagt man die Dämonen durch Peitschenknallen, Rutenschlagen, Schiessen und Lärmen (Jahn, Opfergebr. S. 259). Wie sich ein Rest solcher Bräuche z. B. in den schlesischen Schmackostern, jenen verzierten Osterruten, erhalten hat, so in der stld. *wępĕlrö"d*. Und auch in der Art der Überbringung zeigen andere Gebiete Vergleichbares. Die Bursche „fitzeln" („dengeln", „pfeffern") um Weihnachten die Mädchen, und diese erwiedern den Brauch um Neujahr (Mannhardt, Baumkult S. 265 fgg.). Strackerjan (II, 32) berichtet, dass sich zu einem ähnlichen Scherze unter den jungen Leuten des Saterlandes die Überbringung der *wępĕlrö"d* entwickelt habe: sie werde dem jungen Mädchen am Neujahrsabend als eine Liebeswerbung dargebracht. Ob das hölzerne Herz auf diesen Brauch hindeuten soll, ist, wie alle derartigen symbolischen Deutungen, völlig unsicher. Kuhn wollte in dem oberen, bügelartigen Teile der *wępĕlrö"d* das Bild des Rades, d. h. der Sonne erkennen[1]; das Abschälen des Bastes von den Ruten könnte man (vgl. Jahn a. a. O. S. 195) auf das Flachsopfer beziehen u. a. m. — ich glaube aber, dass es sehr gewagt ist, solchen Schmuck, wie er bei Maibaumkronen und Sonnenruten vielfach erscheint, im einzelnen sinnbildlich zu erklären. Mannhardt (Baumkult S. 163 fgg., 247 fgg.) meint, dass die Überbringung der *wępĕlrö"d*, wie in anderen Gebieten das Maienstecken, ursprünglich mit der Liebeswerbung verbunden gewesen sei. Eine solche Behauptung ist an sich unbeweisbar; ihr widersprechen aber auch meine Berichte, nach denen die *wępĕlrö"d*[2] nicht nur von Burschen, sondern auch von Mädchen ausgebracht wird und von einer Erwiederung nicht die Rede ist; es heisst nur, dass man am 5. Januar (also am Ende der Zwölften)

1) Vgl. auch Wolf, Beiträge z. d. Myth. I, 114.

2) Die an den alten Wettlauf erinnernde Verfolgung des Überbringers ist bemerkenswert. — Altfrs. heisst Weihnachten *midwinter* und der 5. Janr. *twilifta* (*tolefta*) *dī*.

ebenfalls *wēpĕlrōᵘdĕ* überbringt, die aber anstatt des Herzens (dem christlichen Dreikönigsbrauche gemäss) einen Stern zeigen. Nach Strackerjans Angaben hingegen ward vor Zeiten die *wēpĕlrōᵘd* von den Mädchen, denen die Werbung genehm war, durch eine *tūnskēr* erwiedert. Das war ein Kohlstrunk, der in einen Torfsoden gesteckt war (II, 34) und auf der Spitze eine Papierlaterne trug; durch den Stamm waren Querstäbe gesteckt, an denen Äpfel und Kuchen hingen. Noch eher als die *wēpĕlrōᵘd* liesse sich diese *tūnskēr* mit dem Weihnachtsbaume vergleichen; aber solche Berichte über längst „verschwundene Sitten“ sind sehr unzuverlässig[1]).

Glaubwürdiger ist die Nachricht, dass man am zweiten Weihnachtstage (II, 27), dem Steffenstage, den „Steffen aus der Tonne klopfte“. Einer ward in eine Tonne gesteckt und mit dieser in das Dorf gerollt; dabei und nachher ward tüchtig getrunken. Steffenstrunk und Tonnentreiben sind ja mancherwärts üblich[2]). Auch die Sitte, dass während der Zwölften nichts rundum gehen, besonders aber das Spinnrad nicht gedreht werden durfte (Kuhn a. a. O. S. 418), ist aus anderen Gegenden bezeugt: auf Föhr durften Schiebkarren und Wagen in dieser Zeit nicht gebraucht werden (Jensen, Die nordfrs. Inseln S. 376). Übereinstimmung nord- und ostfriesischen Brauches also ist auch hier wieder erkennbar.

Auf die von Strackerjan (II, 30) mitgeteilten Lieder ist nichts zu geben: sie verraten weder in Form noch in Inhalt saterländische Spuren.

Fasnacht.

Bī ōldĕn tīdĕn, dān fīrdĕn dō ljūdĕ trēⁱ dēgĕ fosèlēūnd (Fastelabend). *Den súndai, wan det fōᵘlk ūt dĕ lest tjōnst* (Gottesdienst) *kōm, dān giŋĕn zĕ etĕr 't wērshūs un donsēdĕn sō loŋ, wēⁱl jū gānsĕ nācht trūg. Wan 't dān ljācht* (licht, hell) *wūdĕ, dān mākĕdĕn dō fentĕ* (Jungen) *ĕn ōldĕ īmĕtēⁱnĕ* (Bienenkorb) *med 'n strēⁱsēl* (Strohseil) *ūm 'ĕ nekĕ* (Nacken) *un ān med 'n gafēlĕ* (Gabel) *un ān med 'n éskĕpŷt* (Aschensack), *det was ĕn stok med 'n plun dĕrān, dī wūd ālĕ hīr un dēr wēⁱt* (nass) *mākĕt un in 'ĕ eskĕ stipĕt. Dān giŋ det geŋĕljĕn* (gängeln) *ān un zĕ giŋĕn āle hāzĕ bilōŋs; wekĕ rātĕn* (gaben) *him èn wust op 'ĕ gafēlĕ, wekĕ rātĕn him ĕn āi* (Ei) *in 'ĕ tēⁱnĕ, un dī den éskĕpŷt drūch, dī mōste dērop pāsjĕ, det dō ūĕr geŋĕlrĕ* (Gängeler) *him dēr niks fon wèg nūmĕn. Wān jō det terp rund wīrĕn, dān giŋĕn jō wiĕr in det wērshūs, un dēr wūdĕn dō āĵĕrĕ un wustĕ fērtērd. Dan giŋĕn dō fentĕ dī ĕnĕ hīr, dī ūĕr dēr un hāldĕn dō wuchtĕrĕ etĕr 't wērshūs tōᵘ. Dō wuchtĕrĕ mōstĕn hālĕd*

---

1) Die Etymologie ist völlig unsicher. An die Bedeutung „Gartenschere“ ist nicht zu denken; eher könnte in *tūn* der Begriff „flechten“ (zäunen) und in *skēr* der Begriff „Stock, Stütze“ gesucht werden (vgl. mnd. *schare, scharlatte,* siehe auch *scher-latte* Doornkaat, Wb. III, 116), also etwa „ein mit Zaunwerk versehener Stab“. Schmeller verzeichnet „Zaunscher“, eine Art Fischzeug, s. bayr. Wb. II, 452. 1130.

2) Der Steffen oder Pferdesteffen (Wodan?) spielt auch auf Wangeroog, in den Ditmarschen etc., eine grosse Rolle. Nach Strackerjan (II, 40) sind im Saterlande Kucheneisen mit Pferd und Reiter im Gebrauche.

wēⁱde: den dei giŋĕn zĕ fon selŋĕn dĕr nit wei. Dān wŭdĕ wiĕr dŏnsĕd sō loŋĕ as zĕ wilĕn.

Dī tēⁱsdei (Dienstag) *det was bēkĕnsdei, dān hebĕ ālĕ triō sespēlĕ* (drei Kirchspiele) *etĕr Rōmĕlsĕ gēĕn; in jū Rōmĕlsdĕr serkĕ hed ĕn grōtĕ lōndkistĕ stēn, wīr ālĕ popīrĕ fon 't Sēltĕrlōᵘnd ānwīrĕn. Dĕr wŭdĕn ōk ān ōpbiwārĕd dō īkĕmestĕrĕ hirĕ sēkĕn* (Sachen), *tōᵘm bēⁱspīl enstĕr, fjōdĕp, krūs un āl wet dō īkĕmestĕrĕ* (vgl. S. 250) *brūke mōsten. Dān wŭdĕn op det Rōmĕlsdĕr serkhōw dō burgemēstĕrĕ wēlĕd un ōk dō schūtĕmestĕrĕ, dō wīrĕn az nū dō feldhÿtĕrĕ. Wan det nū dēⁱn* (gethan) *wās, dan giŋĕn dō Rōmĕlsdĕr med dō Holĕnĕr etĕr Klompkĕtilĕ. Dān hīdĕn zĕ sukĕ bēkĕnĕ fon strēⁱ, dō wīrĕn fon strēⁱ tōhōpĕ bŭndĕn, un dān giŋ det ēnĕ terp jūn 't ūĕr* (gegen das andere), *dān schēŋĕn un trōŋĕn* (schoben und drängten) *zĕ sik un slūgĕn sik med dō bēkĕnĕ. Dī dān ūrrēg* (zurück) *mōste, dī hĭd fĕrledĕn* (verloren) *un mōstĕ dān mē med dō ūĕr etĕr hirĕ wĕrshūs tōᵘ. Dān wŭd ōᵘnfātĕd* (angefasst, d. h. angefangen) *tōᵘ donsjĕn un bjōr un fūzĕl tōᵘ driŋkĕn. [Un wan det dan dēⁱn was, dān wŭd dī fosĕlēūnd anĕrwainĕ* (irgendwo) *bīgrēūn. Det hebĕ ik nit blōᵘkĕd* (gesehen), *man det hebĕ ik fĕrtēlĕn hĕrd.] Un dān wŭd donsĕd sō loŋĕ, tōᵘ twēlŋ ūre, un dĕrmed was dī fosĕlēūnd tōᵘ ēndĕ.*

Nach einem anderen Berichte fand das „Gängeln" schon eine Woche vor Fasnacht statt: *ācht dēgĕ fūr fosĕlēūnd dān bisēⁱdĕn* (benähten) *dō fentĕ hirĕ hōᵘdĕ med popīr un giŋĕn in twēⁱn kōpĕlĕ, grōtĕ un litjĕ, alĕ terpĕ in 't Sēltĕrlōᵘnd trug ūm ājĕrĕ un wustĕ un soŋĕn dĕrbī midwintĕrssoŋĕ; dō ājĕrĕ un wustĕ, dō bīwārdĕn jō op tōᵘ fosĕlēūnd.*

Diese Darstellungen weichen in einigen wesentlichen Punkten von denen Strackerjans (II, 36 fgg.) ab. Dass die Rollen beim Einsammeln der Gaben an den Eierülk, den Judas und den Wurstberend verteilt sind, ist jedenfalls erst eine spätere scherzhafte Zuthat; nach meinem Berichte ist unter den Gänglern „der Mann mit dem *ēskĕpȳt*", der an den „Hans Muff" mit dem Aschensack erinnert[1]). Von den *„midwintĕrssoŋĕ"*, die diese Leute anhuben, ist mir nicht das Geringste bekannt geworden. — Der Haupttag der Fasnachtszeit war der *bēkĕnsdei*, wahrscheinlich zugleich die grösste Feier des ganzen Jahres, gleichsam ein Stiftungsfest der saterländischen Verfassung (s. oben S. 249). Eine ganz ähnliche Feier des Winterschlusses, die mit dem grossen Frühlingsthing verbunden war, hat sich in Nordfriesland erhalten: sie ist auf Petri Stuhlfeier übertragen worden (22. Februar). Die Hauptsache war da früher das Bikenbrennen; es ist allmählich zu einer Belustigung der Kinder herabgesunken (Müllenhoff, Schlesw.-holst. Sagen S. 167; Jensen a. a. O. 354 fgg.). Nach Strackerjans Bericht wurden auch im Saterlande die *bēkĕnĕ* (afrs. *bēkĕn* = germ. **baukin-*,

1) Die Deutung dieses Namens durch Simrock (Myth.[4] 548) ist unhaltbar. Nicht weil er die Kinder in den Muff steckt, sondern wegen des schlechten Geruches, den er mit seinem Aschensacke verbreitet, heisst der Mann „Hans Muff". Um einen besonders schlechten Geruch zu erzeugen, wird im Saterlande die Asche nass gemacht.

vgl. ahd. *bouhhan* = germ. **baukan-*), d. h. die Zeichen (Baken) angezündet, und damit ward unter wildem Geschrei ein Fackellauf über die Felder gemacht. Meine Angaben reden davon nicht, wohl aber von einem Scheinkampfe, der zwischen den Dörfern Ramsloh und Hollen bei *Klompkĕtīlĕ* (d. h. Klampensteg), hart an der Grenze der beiden Bauerschaften stattfand. Vielleicht waren ursprünglich beide Bräuche nebeneinander vorhanden, und später ist das Fackellaufen abgekommen. In gleicher Ursprünglichkeit wie im Saterlande hat sich wohl nirgends das Scheingefecht erhalten (vgl. Mannhardt, Baumkult 548 fgg.). Ob es den Kampf des Sommers mit dem Winter darstellen sollte, der schliesslich gefangen und begraben ward, und ob die anderwärts üblichen Wettläufe, Vogelschiessen u. dgl. Abschwächungen ähnlicher Kämpfe sind, lässt sich nicht erweisen. — Was Strackerjan von einem „Runenbouk“ berichtet, klingt unglaublich; jedoch die Mitteilung aus Barssel, dass dort ein alter Ehemann zu Fasnacht eine Fahne über die neuverheirateten Männer geschwungen und sie ermahnt habe, ihren Weibern treu zu sein, scheint, wie so mancher andere Fasnachtsbrauch, auf die Verehrung des Thuner zurückzuführen (vgl. oben S. 267).

Ostern.

Wan mĕ op dĕ Īlèbrēg (Ilebrücke) *stānt un in 't nōdĕ* (Norden) *kīkĕt, dan šjucht* (sieht) *man halk ōᵘgĕr*[1]), *wīr tofādĕnĕ* (zuvor) *det pāskĕfjūr ōbadĕnd* (abgebrannt) *wúde. In dĕ wīkĕ fār pāskèn slipĕndĕ* (schleppten) *dō fentè busk un strūk tōhōpĕ, ĕn grōtĕn bērīg, wēˡl az ĕn hūs hōch, un wan 't dan pāskĕmōndai was un 't bĕgindĕ dunkĕr tō wēden, dan kèmèn alĕ ljŷdĕ ōld un juŋ dēr tōhōpe un dan wúdĕ det pāskĕfjūr ōnstikt* (angesteckt). *Man det fjūr detō moste med stēl* (Stahl) *un stēn wonèn wēdĕ. Wan det fjūr dan lystig badĕndĕ, donsĕndĕ fentĕ un wuchtĕrĕ dĕrúmĕ tō, bikĕdèn* (bickten) *med hīrĕ āĵĕrĕ, un wel det āi fon den ōr stykĕn* (entzwei) *slūch, dī hídĕ detsélgĕ wonĕn. Wan det fjūr dan mōr ūtbadĕnd was, nōmen dō fentĕ grōtĕ brōndĕ dērfon, dō namdĕn zĕ bēkĕnĕ un dēr ronĕn zĕ med herúmĕ az wan 't malĕ* (verrückte) *ljŷdĕ wīrĕn. Was 't fjūr dan ūtbadĕnd, dan giŋen zĕ in prosesjōn etĕr serkĕ un giŋen trēĕ* (dreimal) *ūm 't hōw* (Kirchhof) *un dan etĕr hūs; ōldĕ ljŷdĕ giŋĕn ōk wĕl wiĕr etĕr 't pāskĕfjūr un hālĕdĕn sik dēr 'n glōiŋĕ* (glühende) *kōlĕ hēr, wīr zĕ in 't hūs det fjūr fon nēĕn med ōnstiktĕn.* [Scharreler Mundart.]

Der Tanz um das Osterfeuer, welches, wie auch das erste Herdfeuer im Neubau, mit Stahl und Stein gewonnen werden muss, ferner das Eierbicken, der Fackellauf und der dreimalige Umgang um die Kirche — alle diese Bräuche sind im einzelnen auch aus anderen Gegenden bekannt. —

1) bedeutet nicht etwa „heiliges Ufer“, sondern *halk* ist = ags. *héalic* „hoch“.

Die Bezeichnung *„pascha“* ist über ganz Friesland verbreitet, vgl. nordfrs. *pūask* (Amrum) westfrs. *pēēskĕ.*

Pfingsten.

Kristī hēmĕlfârt — det 's tjōn (zehn) *dēgĕ fâr piŋstĕr — dān lōtĕdĕn* (losten) *ālĕ wuchtĕrĕ, wel jū kǫnīgin wēzĕ schūl, un râten* (gaben) *dan elk ĕn fiftĕ hōlu̥* (4½), *dērfâr wúdĕn ĕn hōᵘd un ĕn krāns tōᵘstâld* (eig. zugestellt, d. h. bestellt).

Piŋstĕrmōᵘndai etĕr dĕ lest tjōĕnst, dān mōstĕ dī ōldĕ kǫnig den fūgĕl op 'ĕ melnĕ (Mühle) *hebĕ, dān giŋ det júŋfōᵘlk wai etĕr det kǫnigshūs un fĕrdroŋkĕn dēr ĕn hōlu̥ĕ tunĕ bi̥ōr, dĕ mōstĕ dī kǫnig ālĕ jīre rēkĕ* (geben). *Dān giŋĕn zĕ fon dēr etĕr dĕ melnĕ, Holĕnĕr un Rōmĕlsdĕr alĕ bĕ terpĕ, un dan wúd dēr kwēdĕn: „lēᵗt ūs bēdjĕ, det gōd ūs fâr ūngluk bīwârt“ un dān fâtĕdĕ det fūgĕl-schi̥ōtĕn ōᵘn. Dān schōt dī kǫnig ērstĕ trēᵉĕ* (dreimal), *dān schōt dī fōgd ēmâl, un dān schōt dī mulĕr insĕn, un dān kúd elk schi̥ōtĕ sō gāu* (schnell) *a' dĕr man wil. Dān wúd sō loŋĕ schētĕn, det dī fūgĕl dĕrōᵘ fel* (herabfiel). *Dān kōm oftĕ noch strīd, waildet elkĕ tērp den kǫnig hebĕ wil. Dān kōm jū kǫnīgin med ĕn nēᵉĕn hōᵘd un ĕn krāns derān un set'tĕ den hōᵘd dēn op, dī den fūgĕl ōᵘschētĕn hidĕ. Dān mōstĕ dī ōldĕ kǫnig — dī hidĕ ĕn tin'nĕn fūgĕl in 't knōpgat bumĕljĕn — den mōst hī dēn dwōᵘ* (thun, d. h. geben), *dī den fūgĕl ōᵘschētĕn hidĕ, un dī was dan det jīr kǫnig. Dān nōm dī nēᵉĕ kǫnig sin nēᵉĕ kǫnīgin un dī ōldĕ sin ōlde kǫnīgin in 'n īrĕm* (Arm) *un giŋĕn etĕr 't wērshūs wai, un dēr âl det fōᵘlk bēftĕ īn un dī fi̥ōlĕnstrikĕr* (Geigenstreicher) *giŋ fârōp. Dān dōnsĕdĕn dō bĕ pōr* (die beiden Paare) *tri̥ō spīle* (drei Spiele, Tänze) *alēnĕ, un dān donsĕdĕ āl det fōᵘlk.*

Jū nâcht fâr piŋstĕrmōᵘndai dān wúd ĕn grōten mâibōm fâr det wērshūs ōpri̥ucht', bupĕ med ĕn twērstok (Querstock), *op 'ĕ ênĕ sīdĕ ĕn holtĕnĕ schiŋkĕ, op 'ĕ ūĕr sīdĕ ĕn putēljĕ. Wān zĕ dān den ūĕr dai ĕn zet* (eine Weile) *donsĕd hidĕn, dān donsĕdĕn zĕ ūm den mâibōm tōᵘ, un dān mōstĕ dī kǫnig un jū kǫnīgin ān den mâibōm stōᵘndĕ un hebĕ med sik bēĕn* (miteinander) *ān tâskĕ-dōᵘk tōᵘ pâkjĕn* (packen), *dēr donsĕdĕn dō ūĕr* (die anderen) *dān āl ūrhēr* (drüberher). *Dān giŋĕn zĕ etĕr dō neistĕ nâbĕrhūzĕ, un dān mōstĕn dī kǫnig un jū kǫnīgin bī 't fi̥ūr stōᵘndĕ med den tâskĕdōᵘk, un dēr donsĕdĕn zĕ dan wier āl ūrhēr rund ūm 't fi̥ūr tōᵘ. Dān giŋ 't wier etĕr 't wērshūs tōᵘ. Un sō iz det in ōldĕ tīdĕn wēzĕn, man opstūns* (zur Stunde, d. i. jetzt) *fīrt elkĕ terp fâr sik det fūgĕlschi̥ōtĕn op piŋstĕrmōᵘndai.*

Unter dieser Fülle von alten Bräuchen, welche die saterländische Pfingstfeier ausmachen, stehen mehrere ganz vereinzelt da. Maifest und Vogelschiessen sind hier, wie man es öfters findet, miteinander verschmolzen, und Sonnwendbrauch ist in dieser Feier aufgegangen. Maikönig wird, wer im Wettschiessen Meister bleibt: ihm wird, als dem besten Schützen, das Zeichen des zinnernen Vogels übergeben, und von der Königswürde ergreift

er Besitz, indem ihm die Maikönigin[1]) den Hut aufsetzt. Während in den meisten anderen Gegenden der König selbst seine Braut wählen darf, wird diese hier unter den Mädchen des Dorfes schon zu Himmelfahrt ausgelost. Ihr Kranz und des Königs Hut werden auf gemeinsame Kosten beschafft. Elf Tage später, am Pfingstmontag, erst findet das Vogelschiessen statt. Bei diesem sind zwei Punkte besonders auffällig: vor allem das Gebet zu Beginn der Feier, das dem Ganzen eine eigenartige Weihe giebt. Und ferner: im Saterlande wird der Vogel nicht von einer Stange oder vom Maibaum, sondern von einem Flügel der Windmühle herabgeschossen, und nächst dem vorjährigen Könige und dem Vogte hat der Müller das Recht, vor den anderen Leuten zu schiessen. — Der zweite Teil der Feier spielt beim Maibaume. Das ist (II, 52) eine Birke[2]) mit einem Querstocke, von dem auf der einen Seite ein hölzerner Schinken, auf der anderen eine Flasche herabhängt. Dass man den Maibaum mit Trink- und Esswaren schmückt, wissen wir auch aus anderen Gegenden[3]), und den Erntemai zierte man gern gerade mit Würsten, Schinken, Weinflaschen und dergl. (vgl. Mannhardt, Baumkult S. 170—172; 202 fgg.); dass man aber einen hölzernen Schinken und eine leere Flasche aufgehängt hätte, ist mir sonst nicht bekannt. Von der Sitte (II, 78) dass vor Zeiten auch im Saterlande ein Erntemai aufgerichtet ward, ist keine Spur bewahrt; ist dieser Bericht aber glaubwürdig, so liegt die Vermutung nahe, dass der erwähnte Schmuck des vor der Ernte errichteten Maibaumes etwa einen Gegensatz zum herbstlichen Erntemai bilden sollte, der mit einem wirklichen Schinken und einer gefüllten Flasche geziert war. — Der Maibaum wird umtanzt, und dann müssen alle über ein Taschentuch springen, das von dem Königspaare gehalten wird. Wahrscheinlich ist dieser Sprung ein Rest der anderwärts üblichen Sitte, über das Sommersonnenwendfeuer zu springen. Dass Tänzer und Tänzerinnen dann von Hof zu Hof gehen, ist ebenfalls für andere Gegenden (vgl. z. B. Kuhn, Märkische Sagen S. 327) bezeugt, wie denn überhaupt ein Pfingstumzug vielerwärts stattfindet[4]). Es darf als sicher gelten, dass dem Gewittergott Thuner ein Anteil an dem Mittsommerfeste zukam (vgl. auch Hillebrandt, Die Sonnwendfeste. Festschr. f. Konrad Hofmann S. 339). Da nun jener Sprung über das Tuch sich beim Umgange um die häuslichen Herde wiederholte, so mag man darin

1) Von der Pflicht einer Gegengabe (II, 52) ist mir nichts bekannt geworden.

2) Die Birke heisst *dī rizēnē bōm*: der Vogelbeerbaum (Eberesche) heisst meines Wissens niemals *māibōm*, wie Strackerjan II, 52 meint, sondern *kwike* oder *drǭzēlkēbēēbōm*.

3) Selbst in grossen Städten findet man Reste dieses Brauches bewahrt. Ich erinnere mich, dass noch etwa vor 25 Jahren stets auf dem Bremer Schützenfeste eine hohe, mit Seife beschmierte Stange errichtet war. Sie war mit einer Krone geschmückt, in der Esswaren, bunte Tücher u. dergl. hingen. Die Knaben, die den Stamm erklettert hatten, durften sich ein Stück herabnehmen.

4) Pfingstprozessionen haben sich namentlich in katholischen Gegenden erhalten, nach Strackerjan II, 52 auch im Saterlande.

eine Spur des Thunerkultes sehen, umsomehr als in diesem das Tuch auch sonst eine Rolle spielt (s. oben S. 267. 274).

Ernte und Sonstiges.

Tichtĕ bī halk ōᵘgĕr lezĕ (liegen) *ēnigĕ ekĕrĕ, dō Pipkĕbērig hētĕ, un fluks dĕran synt ōrs ēn'gĕ ekĕrĕ, dō man Schýrīonswerft namdĕ, un hīran leit det ōlde hōf, wet nū ōk rógĕnekĕrĕ synt. Nit fīr dĕrfon iz det melĕnkīȳs* (Mühlenkreuz), *wīr zĕ tōfārnĕ unĕr adĕn 's ēūnds, wan 't mīōĕn* (Mähen) *dēn* (gethan, fertig) *was, tōhōpĕkēmēnē, medĕrĕ un binstĕrĕ* (Mäher und Binderinnen), *un dēr wâldĕn, det hat dī ēnĕ pakĕdĕ den ōr bī dĕ bēnĕ un waltĕrdĕn sik sō herūmĕ* [Scharrel]. *Wān dī rōgĕ tōᵘhūs wās, dān wūd dĕr ádĕnbīōr hēldĕn* (Erntebier gehalten); *dān wa' dĕr mūzīk in 'n wērshūs, dēr giŋ det juŋĕ fōᵘlk āl wainĕ* (hin), *ók dō juŋĕ kērlĕ* (Ehemänner) *un wīyĕ, un dān wūd dĕr dōnsĕd un fiksēn* (tüchtig) *drōŋkēn bet mōᵘndēgs midĕns* (morgens), *det wās stilswīgĕnd* (stillschweigend, d. h. „in der Regel") *āltīd ádĕnbīōr* [Utende].

Von den Erntebräuchen, die Strackerjan (II, 78; vgl. Kuhn, Nordd. Sagen S. 395) nennt, ist mir nichts erzählt worden: weder dass man einen Erntemai errichte, noch dass man gleichzeitig mit dem Mähen fertig zu werden strebe und zu Ende desselben einen Haufen (*Pētĕrbelt?*) stehen lasse. Die Flasche, die man zu Bokelesch zuletzt in den Roggen legt, haben wir als Symbol der Fruchtbarkeit bereits am Maibaume kennen gelernt (vgl. Schade, Sage von der heiligen Ursula, Hannover 1854, S. 89). Wie sich hierin die Bräuche vor und nach der Ernte, die Bitt- und Dankopfer, ähneln, so auch findet sich das im Saterlande bei der Ernte übliche „*wâlĕ*" der Mäher und Binderinnen in anderen Gegenden als Maibrauch. Während in Kelbra bei Sangerhausen Schnitter und Schnitterinnen bei der Ernte sich paarweise einen Hügel hinabwälzen, berichtet englische Sitte „the rolling of young couples down Greenwichhill, at Easter and Whitsuntide" (Mannhardt, Baumkult S. 480 fgg.). Dieses Wälzen und das Beilager auf dem Ackerfelde berührt sich mit altindischem Kulte und muss ein uralter Brauch gewesen sein, der einer Fruchtbarkeit spendenden Gottheit galt (vgl. Alfr. Hillebrandt a. a. O. S. 336 fgg.). Wenngleich der Zeugnisse aus germanischen Ländern sehr wenige sind, vermag ich für friesisches Gebiet noch zwei Belege beizubringen. Die Sitte wird auf dem nordfriesischen Festlande geübt und heisst in der Gegend von Niebüll „*mēdĕwâlĕrn*" d. h. „Matwälzen". Für Helgoland bezeugen ähnliches die „Schleswig-Holsteinischen Anzeigen von 1750": Bursch und Mädchen legen sich altem Herkommen gemäss ins Korn, er kriecht unter ihre faltenreiche Kortel; eventuell heiratet später der Kortler die Kortelfamel, und dafür muss an die Obrigkeit eine Strafe erlegt werden (vgl. auch Schütze, Holst. Idiot. II, 327). — Das *ádĕnbīōr* (Erntebier) bietet zu Erläuterungen keinen Anlass.

Weitere Sitten und Bräuche, die sich auf die Landwirtschaft beziehen, teilt Strackerjan mit, andere werde ich an späterer Stelle einflechten — es sind Bauernregeln. Was unter der Erde wachsen soll, muss bei abnehmendem Monde gepflanzt werden, alles Andere bei zunehmendem; in der Galluswoche (vgl. unten Kap. VII) darf nicht gesäet werden; in den blauen sechs Wochen (St. Thomas bis Lichtmess, 21. Dezbr. bis 2. Febr.) müssen die Eichen beschnitten, am Weihnachtsmorgen die Bäume umwickelt werden; Jakobi soll man das Roggenmähen beginnen, zu Johannis die Heidschnucken scheren u. a. m. (Schluss folgt.)

Allerlei Inschriften aus den Alpenländern.

Gesammelt und mitgeteilt von

Franz Ilwof.

Auf meinen zahlreichen Wanderungen durch die österreichischen, deutschen und Schweizer Alpen, auf meinen vielen Kreuz- und Querzügen zu Wagen und zu Fuss, über Berge und durch Thäler, von Ungarns Westgrenze bis in die Mitte der Schweiz, habe ich — allerdings nur nebenbei — meine Aufmerksamkeit auch auf Inschriften gelenkt, welche ich an den Häusern, auf Brunnen, Grabsteinen etc. aufgezeichnet fand und dieselben, wenn sich mir Zeit und Gelegenheit bot, abgeschrieben.

Ohne irgendwie auf Vollständigkeit oder Systematik Anspruch zu machen, stelle ich sie hier zusammen[1]), geordnet nach Ländern, mit Steiermark beginnend und mit einer Inschrift aus der östlichen Schweiz schliessend, und füge einigen kurze Anmerkungen bei.

Aus Steiermark.

Beim Bockwirth ist es hier genannt,
Hier kriegt man Bradel allerhand,
Auch Suppen, Fleisch und Würst daneben,
So dass man kann recht lustig leben;
Wer Geld hat, der geh' da hinein,
Beim Bockwirth ist guts Pier und Wein,
Wer aber keins im Beidel hat,
Der geh vorbei, ist kein Schad.

Auf einem Wirtshause in Schladming an der Enns.

---

1) Zugleich als Nachträge zu Ludwig von Hörmann, „Grabschriften und Marterln" I. und II. Folge (Leipzig 1891) und zu desselben „Haussprüche aus den Alpen" (Leipzig 1892).

Gott dem Herrn trau ich,
Auf sein Wort bau ich.

Auf einem Hause in Neumarkt.

(Zu oberst das Bild eines umgekehrten Stiefels.)

Weil die Welt jetzt ist so aufgeklärt,
Drum ist der Stiefel umgekehrt.
Soll die Welt einst anders werden,
Kommt der Absatz wieder auf die Erden.

Auf dem Schilde eines Schusters zu Maria Zell (vgl. Haussprüche aus den Alpen von Hörmann, S. 111. 179).

Dieses Haus steht in Gottes Hand,
Beim Seewirth ist es genannt.
Liebe Gäste kommt herein,
Ihr werdet gut bewirthet sein
Mit Branntwein, Bier und echten Wein
Und mit verschiedenen Speisen,
Auch wird man Freundschaft euch erweisen.

Auf dem Hause des „Seewirth“ am Erlafsee bei Maria Zell.

Mein ♡ in mier
Deil ich mit dier
brichß ich an dier
ſo rechß gott an mier
vergiß ich dein
ſo vergiß gott mein
daß ſoll vnßer Beder ferbintnuß ſein.
Ulrich Graf zu Sultz 1640
Anna Katharina Gräffin zu Sultz
geborne Gräfin zue hohen Embs.

Glückh kombt offt
Woſ man nit hofft
Aber vil eher
Kombt ohnglük her.
geſchrieben den 26. Juni 1650
Ullrich Graff zu Sultz.

In runde Gläser der in die Stadtpfarrkirche zu Murau sich öffnenden Fenster des fürstlich Schwarzenbergischen Oratoriums eingeritzt.

Der Steinsockel des grossen schmiedeeisernen Brunnengitters, eines Meisterwerkes der Schmiedekunst, auf dem Marktplatze zu Bruck an der Mur, trägt folgende Inschriften:

Im 1626 Jahr
Von Gmainer Statt
ich Erpavet war.

Ich Hanns Prasser
Trinckh lieber Wein als Wasser.
Trvnckh ich das Wasser
So gern als Wein,
So kvndt ich ein
Reicherer Prasser sein.[1])

1) Diese Strophe etwas geändert aus Wiener-Neustadt bei Hörmann, Haussprüche, S. 172.

Destwegen bin ich
worden graben,
Das man ein kielen
Trvnckh kan haben
Und mag mich drinckhen
Ohne Sorgen
Hat man kain Gelt
So thve ich borgen.

Umb wegen Rebe-
Lions Gefahr
Die Stadt Linz
Belegert gar[1])
Der Bartlmai Linzer
Marckh hie Gehalten war.

Ich arbeit das Läder mit Fleiss
Meinem Herrn zu Nutz und mir zu Preiss.

Auf dem Hause eines Lederers in Übelbach, nördlich von Graz, unter dem Bilde eines in Arbeit begriffenen Lederers.

Im 1629er Jahr
Defs Monath October fürwahr
Thät dieser Elephant allda Stallung han,
Ihn habn gesehn viel Fraun und Mann
Ob freud und verwundern sich sehr.
Den Allerhöchsten Lob und Ehr
Dass Elephant so klar und fein
Giebt zu erkennen die Allmacht sein.

Unter dem Bilde eines Elephanten im Hofe des Gasthofes zum Elephanten in Graz. (S. 283 sub „Brixen“).

Hier unter diesem Leichenstein
Ging dieser Mann zur Prüfung ein,
Er wartet auf die ewige Ruh',
Er drückt erst ein, dann beide Augen zu!

Auf einem Grabstein im Friedhofe von St. Leonhard in Graz.

Betrübtes Beingerüst von einem alten Sünder
Erweiche, Stein, das Herz der neuen Bosheitskinder.

Auf einem Grabstein im Steinfeld-Friedhofe in Graz.

Gott lieben macht selig,
Wein trinken macht fröhlich,
Drum liebe Gott und trinke Wein
So wirst du selig und fröhlich sein.

Auf dem Gasthause „Eichberger“ auf dem Buchkogel w. von Graz. Derselbe Spruch von fünf anderen Orten bei Hörmann, Haussprüche, S. 156.

Wir pauen hoch und fest
und seyn nur fremde Gäst,
wo wir werden ewig sein,
pauen wir nur wenig drein.

An einem Hause in Ligist. Derselbe Spruch, in etwas verderbter Fassung, stund an dem Kanzlergut bei Tobelbad und an einem Hause in Badegg bei Tobelbad.

1) Im Sommer 1626 wurde Linz in Ober-Österreich von den aufständischen Bauern unter der Führung des Stephan Fadinger belagert und daher der Bartholomäus-Markt statt in Linz in Bruck an der Mur abgehalten.

Fang an mit Gott, mit Gott hoer auf,
Das ist der schoenste Lebenslauf.

Gottes Wille sei mein Ziel,
Weil Gott nur das beste will.

Gott weiss dich überall zu finden,
Drum hüte dich vor allen Sünden.

Dieses Haus ist gut gebaut,
Gott dem Herren anvertraut.

Zum Wirtshaus gut bestellt,
Hier bekommst was gefällt.

Haussprüche aus Ligist.

Michel Reisch bin ich,
Das Gebet mach nicht für mich
Und nur für dich,
Wenn ich stirb so bet für mich.

An einem Hause auf der Pakalp (Übergang aus Steiermark ins kärntische Lavantthal).

Das Haus ist für dich und nicht für mich.
Wer nach mir kommt beth für mich. 1818.

An einem Hause zu Gösting bei Graz.

Peter Schröck bin ich genant,
Der Himel ist mein Vaterland,
Die Welt ist nur ein schlechte Stadt,
Da kein Mensch zu bleiben hat.

An einem Hause an der Pakalp.

Alle Zeit lustig ist gefärlich
Alle Zeit draurig ist beschwerlich.
Lassen wir nur Gott gewalden,
Hat uns stehts besorg, wird uns noch erhalden.

An einem Hause in der Liebenau bei Graz.

Allda thut man
Hassen — Verachten — Lieben
Die Schalkheit — die Laster — den Frieden
Schuitzen — Ehren — Verfechten
Die Armen — die Frommen — die Rechten.

Umschrift auf dem Wappen des Marktes Deutsch-Landsberg, sw. von Graz.

Pist durschtig, gehe her
Und lab dich hier.

Auf dem Brunnen in der Burgruine Wildon, s. von Graz.

In fridt bin ich dahin gefarn,
Den meine augen gesen habn
Dein Haylandt Herr von dir bereit
Zum liecht der ganzen christenhait.
Indess rue ich in diser grufft
Biss auff meins Herrn widerkhunfft.

Auf dem Grabstein des kais. Rates Sigmund Schrott zu Khindberg, gest. am 11. Juni 1571. In der Pfarrkirche zu Cilli.

Das ist des Jägers Ehrenschild
Dass er bewacht und hegt das Wild.

Auf dem Hause eines Jägers bei Cilli.

Aus Ober-Österreich.

Man nennt das grösste Glück auf Erden
Gesund zu sein!
Ich sage nein.
Ein grösseres Glück ist gesund zu werden.

Auf der Sophien-Esplanade in Ischl.

(Oben eine Hausmarke mit der Jahreszahl 1585.)
Vicentz Pavdinger gmachd.
Wo Got zum Haus nit gibt sein Gvnst
So Arbeit iedermann vmbsvnst. Psa. 127.

(Wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen. Ps. 127, 1.) Auf dem Hause Nr. 5 auf dem Stadtplatze zu Gmunden. Auch bei Hörmann, Haussprüche S. 107, jedoch nicht vollständig und wortgetreu.

Der Ochs hat Fleisch und Bein zum Laufen,
Darum kann ich das Fleisch ohne Bein nicht verkaufen.

Auf dem Hause eines Metzgers zu Hallstadt.

Aus Salzburg.

Trag nichts hinein, trag nichts hinaus,
So bleibt der Friede stets im Haus.

Auf einem Hause zu Zell am See. (Vgl. Hörmann, Haussprüche, S. 104 und 112.)

Das Beste ist auf dieser Welt
Dass Tod und Teufel nimmt kein Geld,
Sonst müsst gar mancher arme G'söll
Oft für einen Reichen noch in d'Höll.

Auf einem Hause zu Hallein. (Derselbe Spruch auf einem Hause zu Imst in Tirol. Hörmann, Haussprüche, S. 136.)

Gott ist mein Herr und Schöpfer
Ich bin der Thon, er ist der Töpfer.

Auf dem Hause eines Töpfers zwischen St. Johann im Pongau und Lend.

Dieses Haus gehört mein und doch nicht mein,
dem zweiten wird es auch nicht sein,
den dritten trägt man auch hinaus,
Und wenn der Tod kommt vor die Thür,
So gehts dem vierten so wie mir.
Lieber Freund jetzt frag ich dich,
Wem gehört dies Haus?

Am Hiesenbauerhaus am Wege auf den Gaissberg bei Salzburg.

Aus Tirol.

Lieber Gast komm schnell herein,
Hast Du Geld, so hab' ich guten Wein;
Hast Du kein Geld, so magst drüben einkehren,
Da steht ein Brunnen mit zwei Röhren.

Auf einem Wirtshaus im Brixenthal.

Dieses Haus ist mein
Und doch nicht mein.

Auf einem Hause bei Imst im Oberinnthal. (Vgl. S. 282 und Hörmann, Haussprüche, S. 125—128.)

Wiewohl dies Haus ist ganz klein,
So scheint gleichwohl die Sonn' herein.
Christus, die Sonne der Gerechtigkeit
Scheine herein zu aller Zeit.

Auf einem Hause bei Imst.

Ich achte meine Hasser
Nicht mehr als Regenwasser,
Das von dem Dache fliesst.
Und ob sie mich beneiden,
Sie müssens dennoch leiden,
Dass Gott mein Helfer ist.

Auf einem Hause zu Mayrhofen im Zillerthal. Vgl. Hörmann, Haussprüche, Seite 6.

Der älteste Gasthof in Brixen, der seit 1545 besteht, trägt noch jetzt „als des Hauses Schild und Zier, das Elephantenthier“. An der Westseite des Hauses stellt ein wiederholt aufgefrischtes Freskobild den Elefanten in natürlicher Grösse mit Führern und Begleitern, teils in orientalischer, teils in spanischer Tracht, vor. Dabei folgende Inschrift:

Als man zalt 1551 Jar — den 2. tag Januari fürwar
Was dies thier Elephandt — in Teutschland unerkant
Allhie durchgfuerdt worden — zu eeren den grossmächtigen Fürsten und Herrn
Maximilian zu Behem Künigreich — Ertzherzogen zu Ostreich.
Andre Posch die liess malen — Lenhart Mair ditz verfaren.
Gott well das haus in seiner verhuetung haben
Des Inhaber leib, ehr unnd guet allezeit bewaren.

Anno 1645 hat Lenhart Eschpaur Miller dis wider verneuweren lassen[1]).

Der erste Elefant, der in Deutschland gesehen wurde, ist derjenige, welchen Harun al Raschid, der Khalife, Karl dem Grossen als Geschenk

1) Ein anderer auf demselben Gasthofe befindlicher Spruch bei Hörmann, Haussprüche aus den Alpen, S. 157. — Vgl. zu beiden den S. 280 angeführten Spruch auf dem Gasthofe zum Elefanten in Graz.

sandte (Einhard, Vita Karoli, caput 16; Monachus Sangallensis II. 8), und der den Namen Abul Abbas trug; er wurde dem Kaiser am 19. Juli 802 zu Aachen vorgeführt (Einhard, Annales ad annum 801, 802). — 1443 soll ein Elefant auf der Messe zu Frankfurt a. M. gezeigt worden sein, 1482 wurde ein solcher zu Köln bewundert, 1563 ebenda jener Elefant, den König Philipp II. von Spanien dem Kaiser Ferdinand I. schickte. — Der Elefant, der im Jänner 1551 durch Brixen zog, war jener, ein männlicher asiatischer, den Erzherzog Maximilian, später Kaiser Maximilian II. aus Spanien mitbrachte: im März 1552 kam dieses Tier nach Wien, wurde dort im April zur Schau gestellt und später in die Menagerie nach Ebersdorf auf dem Marchfelde gebracht[1]).

In dem Speisesaale des Gasthauses zur Post in Füssen am Lech in Bayern befindet sich ein Ölgemälde, die Stadt Füssen darstellend, oben rechts das österreichische, unten links das bayerische Wappen zeigend, mit folgender Inschrift, welche sich auf den dortselbst am 22. April 1745 zwischen Maria Theresia und dem Kurfürsten von Bayern, Maximilian III. Josef abgeschlossenen Frieden bezieht:

Europa singt der Freuden Lied,
was man sobald geglaubet nimmer,
geschahe doch, es wurde Fried,
Und zwar anheut in diesem Zimmer.
Hier wurd der tapfern Guelphen Haus
mit Österreich gesöhnet aus,
es grüne Bayrn und dem nichts gleich
das höchste Haus von Österreich.

Füssen den 24. April 1745.

Aus der Schweiz.

Hier liegt Hans Gottlieb Lamm,
Er starb durch'n Sturz vom Damm,
Eigentlich hiess er Leim,
Das passt aber nicht in'n Reim.

Grabschrift auf dem Friedhofe zu Rorschach am Bodensee.

Nun mögen zwei lateinische Inschriften folgen, die mir beide beachtenswert scheinen, die eine, weil sie, ein Chronogramm enthaltend, auf einem schlichten Bauernhause in einem Tiroler Dörfchen steht, die andere, als historisches Denkmal und wegen der edlen Gesinnung, die sie zum Ausdruck bringt.

PaX VIVa hVIC DoMVI CaeterIsqVe IntrantIbVs.

Auf einem Bauernhause zu Virgen im Iselthale in Tirol (1746).

1) A. Kaufmann, Über Tierliebhaberei im Mittelalter. (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1884) V. S. 399—423, bes. S. 409 f. und 423.)

AVe
SanCta qVae ab IpsoMet Deo ConstItVta IVstItIa!
Haec in Aedibus his judiciariis caeca esse jubetur.
Divites ne respiciat, pauperes ne despiciat.
Sed jus suum cuique tribuat.

ProprIIs IMpensIs aedIfICarI fIerIqVe CVraVIt
fran. Ant. Pp̃s. Archiep̃s Salisburg. S. S. Ap̃lcae
Legat. Primas German. S. R. J. Pp̃s ab Harrach.

(Auf dem alten Gerichtshause zu Windisch-Matrei im Iselthale Tirols; über der Schrift das habsburgische Wappen. — Franz Anton Graf von Harrach, geb. 1665, wurde 1709 zum Erzbischof von Salzburg erwählt und starb 1727. — Das Iselthal, die Tauernthäler, die sich vom Velber- und vom Kalserbauern herab erstrecken, sowie das Thal Defreggen gehörten im 18. Jahrhundert noch zum Hochstifte Salzburg und wurden erst später zu Tirol geschlagen.)

Zum Schluss einen gewiss unbeabsichtigten „Kalauer“ auf einer Hausinschrift. Noch bis vor kurzem war auf einem Hause, seitlich von der Keplerstrasse in Graz zu lesen:

Wer auf Gott vertraut
Hat wol gebaut.

und unmittelbar darunter in gleichen Schriftzügen:

Hier bekommt man gutes Sauerkraut.

Graz in Steiermark.

Bilder aus dem færöischen Volksleben.

Von V. U. Hammershaimb.

Aus dem Færöischen übertragen von Dr. **Otto L. Jiriczek.**

(Schluss.)

Grindabod.

Wir waren zum Fischen ausgefahren und hatten ausser Angelhaken auf kleine Fische und Weisslinge auch die Grossangel mit und hatten eine grosse Heilbutte bereits über das Wasser gezogen, da riss sie sich los und verschwand mit Angel und Schnur auf Nimmerwiedersehen; kein Wunder, dass wir uns über ihr Ausreissen und den Verlust des guten Bissens ärgerten. Doch dieser Ärger war bald vergessen; denn gleich darauf bekamen wir anderes zu denken, das erfreulicher war. Im Süden sahen wir

ein Boot, das rasch mit dem Mast ein Zeichen gab[1]): die Fangschnüre wurden eiligst eingezogen und wir drei ruderten, so scharf es nur ging, auf die Grindwale zu. Nach einer Weile waren wir so nahe herangekommen, dass man das Schnauben der Wale hörte; Wind und Wasser waren regungslos still, die See stand wie gestarrtes Blut und die Berge spiegelten sich in ihr. Die Herde erwies sich gross, wir schätzten sie auf mindestens 800 Stück. Ein Boot war ihnen jetzt in den Rücken gekommen und nun versuchte man die Herde durch Würfe mit dem ans Schnurende gebundenen Senkstein zu treiben und sie in die gewünschte Richtung zu lenken. Die Wale waren lammsfromm, flohen nicht vor den Booten und liessen sich mühelos aus dem Meere zu den Inseln locken.

Aber obwohl die Treiber froh waren, sie so nahe zu den Inseln gebracht zu haben, schien es doch eine Zeitlang, dass sie nicht weiter zu bringen wären; denn so oft sie glücklich um das Südende von Nólsö gekommen waren, drängten sie sich um das Boot zurück und wollten ostwärts zurück in das offene Meer; sie mochten das Gefühl haben, dass sich hier eine Schar abgelöst habe und wollten sich mit der Herde wieder vereinen; — die Boote waren zu gering an Zahl und vermochten sie nicht zu hindern, und die Ruderer begannen von dem vielen Rudern müde zu werden; auch waren die Fahrzeuge schlecht bemannt: nicht mehr als drei Mann in jedem Boote, und so konnten nicht mehr als zwei rudern, einer musste auf dem Endsitze stehen und die Scheuchwürfe thun. Die meisten befiel daher Missmut und sie sorgten darüber, dass die ganze grosse und langwierige Mühe, die sie gehabt hatten, erfolglos zu werden drohte. Zu allem Glücke war ein Mann auf der Südspitze, der Torfhaufen mit Grastorf zudecken wollte; kaum hatte er die Boote erblickt, welche die Walherde trieben, so lief er schon aus Leibeskräften in das Dorf, um die Walbotschaft [Grindaboð] zu überbringen; noch ehe er ins Dorf kam, schrie er: Grindaboð! Grindaboð! so dass es weithin erscholl, und nun rannte einer über den anderen mit dieser Freudenbotschaft im Tune, die Kinder stimmten mit ein und jedermann stürzte in vollem Laufe zu dem Bootsschuppen herab, um das Boot flott zu machen und die Walfang-Gerätschaften hineinzulegen: Grindwalleinen, Walfischspiesse, Fischpicken, Harpunen und Geröll, durch dessen Wurf die Wale gescheucht werden. Frauen und Mädchen kamen mit Speisesäcken, Kisten und Strümpfen gelaufen. Sobald der Mann, der die Botschaft brachte, ins Haus gekommen war und zuverlässige Nachricht vom Grindwal geben konnte, wurde an der richtigen Stelle ein Signalfeuer für die Streymoyinger angezündet, und auf Streymoy wurde mit einem Feuer erwidert und den nächsten Dörfern, die das Feuer nicht sehen konnten, Botschaft gesandt.

---

1) Wird eine Walherde erblickt, so benachrichtigt man andere Boote durch Aufhissen einer Jacke (od. ähnl.) am Mast.

Die armen Leute, die bei den Walen liegen, abgemattet und erschöpft und doch entschlossen, nicht nachzugeben, so lang der Arm noch ein Ruder heben kann, sie arbeiten noch immer, obschon es ihnen aussichtslos erscheint, sich überanzustrengen; sie wissen ja von nichts, was im Dorfe vor sich geht und wie nahe die Hilfe ist. Nun sieht das Finderboot die Lohe auf dem Kuhberge [nördlich von Thorshavn], die Antwort zu Nes und die Flammen in Strendur; die Besorgnis, es habe sie niemand vom Lande erblickt, dürfen sie nun schwinden lassen — und doch wagen sie noch nicht vollständig sich darauf zu verlassen, dass die Sache gut steht, dass die Botschaft ihnen gilt; es könnte ja eine andere Walherde im Westen sein, die dort verkündigt wird. Aber im selben Augenblick sehen sie auch schon ein grosses Boot, dann ein zweites, drittes, viertes auf sie zuhalten. Der Schaum sprüht auf, so rudern sie — es sind die Nólsoyinger, die da kommen. Die Leiter des Fanges fahren auf das Finderboot zu und fragen dort, in welche Bucht sie die Wale zu treiben gedächten; die Finder überlassen ihnen die Entscheidung, aber fügen doch hinzu, sie würden gerne sehen, dass die Herde geradenwegs in die Thorshavnbucht hielte, wenn nach ihrer Meinung Aussicht dafür wäre, sie dorthin zu lenken; die Finder sind ja arme Leute und wollen natürlich ungern den grossen Fang aus den Händen lassen, der ihnen zu erwarten steht, wenn es glückt, die Wale zu töten. Die Leiter bitten nun die Treiberboote, die Herde gegen Thorshavn zu treiben, und nun kam mehr Leben in das Treiben, denn nun kam Boot auf Boot, alle mit frischen Kräften gut besetzt, und bald waren ungefähr fünfzig grosse Boote, mit je acht bis zehn Männern bemannt, hinter der Herde, und die Flotte wuchs jeden Augenblick, indem nach und nach die Boote, die einen längeren Weg zu rudern hatten, hinzustiessen. Waren vorher bei der geringen Anzahl der Boote die Leute besorgt gewesen, sie möchten zu schwach sein, um die Walherde geradenwegs in eine Bucht treiben zu können, so waren sie jetzt fast übermütig infolge ihrer Menge und hielten jeden Zweifel an dem Gelingen für ausgeschlossen; sie sollten bald eines besseren belehrt werden. Sie wollten die Sache beschleunigen und die Wale zu schnellerer Fahrt antreiben, ruderten daher knapp an sie und warfen Steine auf sie, doch allzunahe, so dass die Wale scheu wurden und in unruhige Bewegung kamen; das gefiel den meisten Treibern sehr gut, und sie ruderten so hart, dass sie den Walen folgen konnten, und schlugen auf sie los; das wurde aber den Walen zu viel, und husch! — sie tauchten unter. Schreien und Brüllen und Getöse von den Rudern hatte bisher geherrscht — nun hielten alle inne und es wurde so still und ruhig, dass man don schwächsten Laut in der ganzen Flotte hätte vernehmen konnen. Alle zogen die Ruder ein und hielten sie still, sie lauschten, ob sich kein Blasen vernehmen lasse, sie standen auf den Bänken, um der Herde mit den Augen zu folgen und zu erspähen, wo sie sei; — nichts liess sich hören, nichts sehen, die Wale

waren verschwunden. Ungeduld befiel die Männer, man griff wieder zu den Rudern, ein Boot ruderte dahin, das andere dorthin, um die Wale zu suchen, aber kein Wal liess sich sehen oder hören, und in manchem Boote konnte man Flüche und Verwünschungen gegen die, welche in ihrem übergrossen Eifer ihnen den prächtigen Fang verdorben hatten, vernehmen. Doch die Herde war nicht ganz verschwunden — unter der Ansiedlung auf Nólsö sah man wieder mehrere Strahlen aufspritzen, ein Boot, das sich in der Nähe befand, gab mit dem Mast ein Zeichen, um sie zu benachrichtigen, und daraufhin fuhr das ganze Heer von Booten, das weit zerstreut gewesen war, pfeilschnell und schäumend auf die Herde zu. Der Sýslumann und die Fangleiter ordneten nun an, wie getrieben werden solle und passten wohl darauf, dass kein Boot den Walen zu nahe käme und sie scheu mache, da sie Neigung zum Tauchen hatten. Nun glückte es; die Herde liess sich über die Untiefen und Blindschären gegen die westliche Bucht zu treiben, dann wieder hinaus um Tinganes, die Boote legten sich in dreifachem Halbringe vor, und nun ging es landwärts, gegen die flachen Uferstrecken im Grunde der Bucht; jetzt war die Zeit für den ersten Harpunenwurf gekommen, den einer der Leiter thun sollte; die Waffe sauste nach allen Regeln der Kunst und fuhr einem der hintersten Wale, der geradenwegs auf das Land zuschwamm, in den Schwanzteil, knapp vor der Flosse; ein Blutstrahl wirbelte aus der Wunde, der Wal wurde rasend, fuhr wie gepeitscht durch die Herde und teilte ihr seine Raserei mit, so dass sie, einen nachstürzenden Wogenberg hinter sich, davonrasten; die See türmte sich vor ihnen auf, wo sie fuhr, und wurde von ihnen weit in das Land getragen; da spürten sie Grund und wollten wieder in die See umkehren, doch ehe die vordersten Wale, die am weitesten auf das Land geraten waren, sich zum Wenden anschicken konnten, strömte die Flut von ihnen zurück und sie lagen im Trocknen; die am Lande befindlichen Männer stürzen nun herbei und schneiden ihnen den Hals auf, so dass das Blut in Strömen rinnt und das Meer rot färbt. Jene Wale, die die letzten waren und nicht am Sande aufsassen, da sie keinen Platz fanden, brechen sich nun gegen die Boote durch, die ihnen mit Waffen und Steinen begegnen, und selbst wenn sie die erste und zweite Kette durchbrochen haben sollten, geschieht es nur äusserst selten, dass sie nicht vor der dritten umkehren; wohin sie kommen, werden sie verletzt und gesteinigt, das Blut, in dem sie schwimmen, blendet sie, und sie selbst wühlen die See bis zum Grunde auf; sie sind nun ganz rasend, und gelingt es einem einzelnen Wale, alle drei Ringe zu durchbrechen, so kehrt er oft von selbst wieder zu den anderen zurück, unter denen der Mord wütet. Ja, hier herrscht Mord, und es ist schauerlich genug zu sehen für den friedlichen Zuschauer auf dem Lande: hier stürmen einige Wale an verschiedenen Stellen des Strandes an das Land, dort liegen Boote mitten unter den Tieren, die Blut emporspritzen und sich hin und her

winden, aber harpuniert werden, wo sie zum Vorscheine kommen; andere ermatten infolge des Blutverlustes, der grosse Haken wird in sie eingeschlagen und die Schnur ans Land gezogen, damit man sie aufziehen und so schnell als möglich zur Blutgewinnung ihnen den Hals aufschneiden könne; sonst beginnt das Fleisch zu faulen; man watet bis unter die Arme ins Wasser, um das Ende der Schnur, an der der Wal befestigt ist, entgegenzunehmen; alle haben die Hände voll Arbeit, überall, aus den Booten wie vom Strande ertönen Rufe, und dazwischen hört man auch Fluch- und Scheltworte. Kein Wunder, dass ein altes Wort umgeht, kein Grindwalfang könne glücken, wenn Priester oder Weiber am Lande stünden und dem Morde zusähen; — ob nicht der Ursprung dieses Wortes darin liegen mag, dass sich die Männer genierten, sich in ihren Manieren bei dem Todschlage der Wale sehen zu lassen?

Anderthalb Stunden sind vergangen, seit die Herde zugetrieben worden war, und jetzt liegen 800 Wale tot auf dem Lande. Es ist so eng auf dem mit Walen dicht belegten Strande, dass hier erst Platz geschafft werden muss, ehe man an die Bezeichnung gehen kann, und darum ergeht vom Sýslumann die Aufforderung an die Walfänger, zu kommen und die Wale nach Vágsbotn [ein Stadtteil von Thorshavn] zu schaffen. Darauf kommt der Sýslumann mit zwei Gehilfen, sie gehen von Wal zu Wal und schneiden jedem Zahl und Wertzeichen in die Haut. Das Finderboot darf sich jetzt einen Wal wählen; hier liegt einer, der auf einen „Gulden“ [*„gyllin“* = $^1/_{16}$ *„mörk“* (10,000—20,000 □Ellen Land)] und drei *„skinn“* [= $^1/_{20}$ *gyllin“*] abgeschätzt ist, den wählen sie, und der Mann dieses Bootes, der zuerst die Wale gesehen hat, bekommt ausser seinem Anteil am Wale auch den Kopf; ist der Wal fett, so hat er eine gute Tonne Thran aus dem Kopfe allein. Ferner werden einige Wale ausgesondert, die als Entgelt für jene Leute dienen, welche all den Fremden aus anderen Dörfern, die hier versammelt sind, für die Zeit der Verteilung Speise und Trank gewähren; das geschieht vor der Teilung der Beute. Dann wird geteilt und ausgerechnet, wieviel auf ein Boot kommt, nachdem der vierte Teil der Wale jenen zugefallen ist, die den Grund und Boden in jenem Distrikte, wo die Waltötung stattfand, besitzen. Eine Wache wird zur Bewachung der Wale ausgestellt, damit nichts abhanden komme oder die Flut oder Brandung keinen Wal fortschwemme; die anderen Walfänger fangen dann an, in ihren nassen Kleidern zu tanzen, um sich warm zu halten und die Kleider an sich zu trocknen, während im Laufe der Nacht die Vorarbeiten zur Verteilung besorgt werden. — Der Sýslumann nimmt sich ein paar Männer, die im Rechnen und Schreiben tüchtig sind; sie sollen nach der jüngsten Bevölkerungszahl, wie sie um Neujahr war, herausbringen, wie gross die Anzahl der Leute in jedem zum Waldistrikte gehörigen Dorfe ist, und dann ausrechnen, was jedes Dorf als seinen Anteil in „Gulden“ und „skinn“ haben soll, ferner nach der Liste die Wale aussuchen, deren

Abschätzungswert gerade die Summe, die ein Dorf erhalten soll, erreicht; denn die Sache wird verwickelt, wenn man ein paar „skinn“ von einem Wale zulegen müsste, dessen grösster Teil bereits einem anderen Dorfe gehört; endlich wird für jedes Dorf ein Zettel mit den Nummern der Wale, die ihm zufallen, geschrieben, uud die Arbeit ist nicht so leicht ins Reine zu bringen, wenn sie rasch geschehen soll, wie alle Walfänger wünschen, um so bald als möglich heimzukommen, damit nichts von den Walen zugrunde gehe.

Die Westströmung ist in den Fjord [bedeutet færøisch auch Sund!] gekommen und mit ihm die günstigste Zeit zur Fahrt nach Vágar, der Westseite von Streymoy, Hest und Koltur; die Leute aus dem Westen werden daher ungeduldig und wollen vom Sýslumann die Zettel bekommen und treiben sich vor seinem Hause im Tune herum; doch er hat sich eingesperrt, niemand kann hinein, ehe er fertig ist, und er darf sich nicht stören lassen, sondern muss sich für alle Rufe nach Eile, die ihm aus dem Tune hineingerufen werden, taub stellen; denn es kommt auf genaue Teilung an, so dass man ihm nachher nichts vorzuwerfen habe. Doch die Westmänner weichen nicht von der Thür; bekommen sie ihre Zettel nicht jetzt, so verpassen sie die Strömung und müssen noch sechs Stunden warten, ehe die Strömung wieder günstig ist. — — Jetzt öffnet sich die Thür der Sýslumannstube: „Zwölf *„skinn“* per Boot!“ Die Nachricht wird unter allen Walfängern in Eile von Mund zu Mund verbreitet; die Zettel werden ausgeteilt und die Dorfgenossen machen sich nun daran, ihre Wale aufzusuchen. Jetzt wird aufgeschnitten und in die Boote verteilt, soviel sie nur tragen können; und bei dieser Arbeit stehen sie bis zum Gürtel im Wasser, und in diesem feuchten Anzuge setzen sie sich in das Boot und können nicht eher trockene Kleider anziehen, als bis sie nach Zurücklegung des oft recht langen Weges heimgekommen sind. Man stösst vom Lande ab und ergreift die Ruder, die Hauben werden auf die Ruderbänke gelegt und der Dankpsalm erklingt von all den Booten, die in Hundertzahl mit ihren schweren Lasten vom Lande abstossen; sind auch die Stimmen nicht immer ganz rein, und wäre auch manches an der Melodiefärbung des Psalmes auszusetzen, so hört man doch, dass die Herzensmeinung, die in dem, was gesungen wird, liegt, gut ist, und manches Herz wird gerührt und manches Auge feucht bei den Zuschauern, die auf dem Lande stehen und auf die Schar blicken, die Gott lobt und ihm aus innerstem Herzen für seine Barmherzigkeit und Gnade dankt.

Die Zeit wird den in den Dörfern daheim gebliebenen lang; volle 48 Stunden sind verflossen, seit jene auf die Walfischjagd ausfuhren, und noch keine Nachricht; sie trösten sich damit, dass ein Entkommen der Walherde, wie es leider oft geschieht, unwahrscheinlich ist, sonst wären sie ja schon längst zurück; sie spähen und spähen mit sehnsüchtigem Herzen, ob sich noch kein Boot zeigt, steigen auf Hügel, von denen sich

der Ausblick auf das Meer weiter öffnet — nichts ist zu sehen, und alle müssen sich in Geduld üben. — — Da erschallt der Ruf: „Die Boote kommen!“ und man hört den Psalmengesang über das Meer; sie nähern sich, und das ganze Dorf, Jung und Alt, eilt zum Landungsplatze, um den müden und durchnässten Männern heisse Suppe oder Kaffee zu geben, wenn sie auf das Land steigen. Die Boote sind bis zum Sinken belastet und ragen kaum eine Handbreite über das Wasser, zwei Männer schöpfen, eine schwache Brise kräuselt das Wasser am Strande. „Zwölf „skinn“ per Boot, sechs für uns, die wir die Hälfte bekommen, und alles steht gut“ — das sind die ersten Nachrichten, die erfragt und freudig beantwortet werden. Die Boote werden ausgeladen, und wenn die Beute gross ist, wird oft nach kurzer Ruhe gleich wieder nach dem Reste gefahren. Ist die gesamte Last heimgeführt, so wird sie unter die einzelnen Häuser nach der Kopfzahl verteilt, da man 25 Leute auf ein Boot beim Walfang rechnet; ein Dorf, das 200 Einwohner hat, erhält also derart acht Bootsladungen. Doch wird nicht allen das gleiche zugeteilt, zwei Hausteile[1]) gehen auf einen Mannsteil, wie ihn die bekommen, die die Wale so weit transportiert und mit ihnen soviel Plackerei gehabt haben, und gewisse innere Teile fallen speciell denen zu, die die Fische aufgeschnitten haben. Jegliches Menschenkind im Dorfe, von dem alten Weibe, das nicht mehr arbeiten kann, aber doch froh ist, soviel Thran verkaufen zu können, dass sie sich Tabak kaufen und eine Prise gönnen kann, bis zum Kinde, das noch in der Wiege liegt, bekommt sein Teil; — ist es zu verwundern, dass sich alle freuen, wenn der Ruf erschallt: Grindaboð!?

In der Spinnstube.

Die Tagesarbeit im Freien war vollbracht; die Knechte waren draussen gewesen, um Heu zu schlagen und nach den Schafen zu sehen; der Hauswirt selbst hatte Heu vom Schober gezogen und den Kühen gegeben und ausserdem einen Korb mit Heu gefüllt, um ihnen abends beim Melken ein Büschel daraus zuzustecken; die Mägde hatten des Viehs gewartet, die Kühe getränkt und den Stall gefegt. Nun waren alle in der Rauchstube zusammengekommen, das Feuer loderte in der Esse, in der Glasstube brannten dem neuangekommenen Gaste zu Ehren Kerzen und die Thranlampen in der Rauchstube wurden angezündet, denn der Winter hatte begonnen; der Tag war kurz und der Abend lang und die Abendstunden bis Weihnachten sollten zum Wollweben benutzt werden; es ist Landesbrauch, sich mit der Wollarbeit zu beeilen, ehe im Februar die Ausfahrtzeit und Frühjahrsfischerei beginnt. — Die Kisten mit Wolle standen daher auf dem Fussboden, die Spinnrocken mit Strähnen, Strick, Scheiben,

1) d. h. Anteil für die Hauslieger.

Rädchen und Spindel wurden hereingebracht und die Axen in die Wandverkleidung oder vor die Alkovbettstellen eingesetzt und der Hausherr wies nun jedem seine Arbeit an: die Burschen und jüngeren Knechte sollten karden, die älteren spinnen. Die Mädchen setzten sich auf Baumstrünke, Wirbelstücke und Kisten um die Feuerstätte, einige abseits, und strickten Strümpfe und Ärmel; andere, zu zweien gepaart, strickten Jacken; ein altes Weib sass auf dem Sitzplatz, zunächst dem Feuer, und hatte einen kleinen Jungen in den Armen; sie hatte ihm geloben müssen, ihm den ganzen Abend Märchen zu erzählen, damit er nicht einschlafe und ohne Nachtmahl zu Bette gebracht werde. Der Webestuhl stand ruhig in der Glasstube; das Vadmel daran, das zu Julkleidern bestimmt war, war so rasch gewachsen, dass die Weberin mit den übrigen Frauen am Abende strickte. Die Spinner warfen ihre Vadmelsüberröcke ab, um in Hemdärmeln das Rädchen unbehinderter an dem Rocken schnurren zu lassen und derart leichter wetteifern zu können, wer die meisten Pfund Wollgarn spinne, bis das Nachtmahl käme und die Arbeit aufgegeben würde.

Und nun schnurren die Rocken, kratzen die Karden, klappern die Stricknadeln und die Arbeit kommt bei allen in Fluss. Doch das Sprichwort sagt: „Schweigen erschwert das Rudern,“ und so ist auch jede Mühe und Arbeit schwer, wenn es dabei gar keine Unterhaltung giebt, die die Stunden der Arbeit verkürzt. Daher herrscht nie Stillschweigen in der Rauchstube an Winterabenden; der Hausherr oder einer der Knechte, der eine gute Stimme hat und vorzutragen versteht, singt die langen Lieder von Sjúrđ Sigmundarson, Sigmund Brestisson, Götu-Trónd und anderen Helden der Vorzeit; alle in der Stube geben Gehör und lauschen, während die Strophe gesungen wird, fallen jedoch ein, wenn der Refrain des Liedes kommt. Einige prägen sich das Gesungene ein, um das Lied zu erlernen und es selbst vortragen zu können, wenn zur Julzeit der Tanz wiederum Alt und Jung in der Bygd zusammenruft, und in den Tanzstuben jeden Sonn- und Feiertag zwischen Jul und Fasten eine Kette froher Menschen sich dreht, die ihr bestes Vergnügen zu dieser Zeit an den Liedern finden, welche den alten Tanz beleben.

Das Lied war beendet, alle verstummten, sowohl der Vorsänger als die Männer und Frauen, die nach jeder Strophe den Refrain mitgesungen hatten. Da begann die Alte am Herde Märchen zu erzählen; das war ein Vergnügen, ihr zuzuhören; als aber Riesen, Tröll, Gespenster und ähnliche Unholde in der Erzählung auftraten, befiel die Jugend Angst, die Karden fuhren nicht mehr Strich um Strich, die Stricknadeln hörten auf zu klappern, und oft wurde neugierig und ungeduldig gefragt: „Und wie ward es dann, Mütterchen?“ —

So verging der Abend rasch; das Feuer zur Bereitung des Nachtmahles wurde angezündet, und als es gegen Mitternacht ging, wurde der Topf vom Feuer gehoben und die Suppe, dicke Milch, Molke, Grütze oder

was es nun sein mochte, auf Schüsseln oder ähnliche Lehmgefässe ausgeschöpft, beziehungsweise das Fleisch oder der Fisch, der zum Nachtmahl gekocht worden war, auf Mulden herausgehoben. Die Magd, welche die Speise bereitete, hatte Brotteig geknetet und scharrte die Kohlen zurecht, um Gerstenbrötchen oder Kuchen zu backen. Das Nachtmahl wurde getrunken oder gegessen, das Abendgebet abgehalten, die Männer gingen noch vor die Thür, um nach der See auszuschauen, ob man morgen werde ausfahren können, und dann fuhr jeder schleunigst unter die warmen Bettdecken, und alles war ruhig. Am spätesten kam doch das Mädchen dazu, das mit dem Backen beschäftigt war; die Brötchen mussten, ehe sie in die heisse Asche gelegt wurden, eine ordentliche Rinde bekommen, und schliesslich wurden Torfstücke in die Asche gelegt, mit denen das Feuer am nächsten Morgen neu belebt werden sollte.

Volksrätsel aus dem Bergischen[1]).

Aus dem Volksmunde gesammelt

von **O. Schell.**

1. Et kômen ens dreï Dûwen Öwer den Kerkhof te schnûwen.
De eïne seit: Eck wösl, dat et Dag wör.
De angre seit: Eck wöəl, dat et Neit wör.
De dreïde seit: Et ess mech alles ênerlei;
Ech han Dag on Neit keng Rouh. — Sonne, Mond und Wind.

2. Et geng ens en Dierken öwer de Bröck;
De Bensches gengen de Knibbel de Knick;
De Hôrkes gengen de Roll de Roll.
Wenn du't nitt rötst, dann wäsch de doll. — Das Schaf.

3. Hinter unserm Hause
Hängt ne Bernabause (Berlabause, Birlabause).
Wenn die liebe Sonne scheint,
Unsre Bernabause weint. — Der Eiszapfen.

4. Eck schmît wat Wittes op et Dâk,
Dat kömmt gêl wir heronger. — Das Ei.

5. Oben spitz und unten breit,
Durch und durch voll Süssigkeit. — Der Zuckerhut.

6. Josef en Egypten,
De hat en Deng, dat wippten,
Rongs heröm met Hôr besatt;
Rôt ens, wat ess dat? — Das Auge.

7. En îsern Hûs,
En îsern Düar
On do en häulten Jâkob vüar. — ?

1) Als Ergänzung dienen die im Urquell I, 131 ff. und III, 138 f. veröffentlichten Rätsel. Auch nur einigermassen genügende Litteraturnachweise zu geben, würde zu weit führen und ist darum unterblieben.

8. Eins, zwei, drei, ihr Jagdgesellen!
Macht euch fertig schnell zum Schuss;
Lasst die Hunde wacker bellen;
Drei, zwei, eins ich haben muss.
Drei, zwei, eins, das hat gemacht
Uns schon manchesmal die Jagd.
Zwei, drei, eins, die soll nicht schelten,
Uns den Undank leicht vergelten.
1, 2, 3 = Heer; 3, 2, 1 = Reh; 2, 3, 1 = Ehr.

9. Ein ganzes Reck voll weisser Hühner
Und mitten drin ein roter Hahn.
Der Mund.

10. Das Erste frisst,
Das Zweite isst,
Das Dritte wird gefressen,
Das Ganze wird gegessen.
Das Sauerkraut.

11. Raten, raten; wer kann raten?
Dieses Ding sitzt zwischen Braten,
Zwischen Braut und Bräutigam.
Der Kuckuck soll dich holen.
Das Ding ist nicht von Polen.
In Berlin, der grossen Stadt,
Die das Ding nur einmal hat.
Das „R“.

12. Hinten Fleisch, vorne Fleisch,
In der Mitte Holz und Eisen.
Vorne geht das Pferd,
Hinten geht der Bauer.
(Elberfeld.)

Hinten Fleisch, vorne Fleisch,
In der Mitte Holz und Eisen.
(Kronenberg.)

Der Bauer, der Pflug und das Pferd.

13. An beiden Enden rund
Und in der Mitte ein Pfand.

oder Vorne rund und hinten rund;
In der Mitte wie ein Pfund.
Otto.

14. Mit Schreien wurd' ich geboren;
Als ich geboren war, wuchs ich nicht mehr. Das Ei.

15. Diwi, diwidi!
Weiss wie Schnee,
Grün wie Klee,
Rot wie Blut,
Schwarz wie ein Rabe,
Wer's rät, soll's haben. Die Kirsche.

16. Aussen blank und innen blank,
Und mitten drin ein hölzernes Kreuz. Das Fenster.

17. Ich weiss ein kleines, dickes Fräulein;
Wenn man's ansieht, weint man. Die Zwiebel.

18. In Gladbach kann man's garnicht finden;
In Viersen kann man's immer sehn.
Man kann von Rheydt bis Dülken gehn,
Kann man es nicht ergründen.
Doch wer dies Rätsel will gewinnen,
Der streng' den Kopf ein wenig an,
Und denk ein wenig nach den Sinnen,
Dann gleich im Anfang ist er dran. Das „S“ (vgl. Nr. 45).

19\. Et wôr en Mann van Höpplepöpp,
De hatt' en Glied van dausend Stöck
On noch en ruaden Bât.

Oder: Es war ein Mann von Höpplipöpp;
Er hat ein Kleid von tausend Stück
Und einen ledern' roten Bart. Der Hahn.

20\. (Man vergleiche Nr. 15, 49).
Erst weiss, dann grün, dann rot werd' ich;
Und nun, mein Kind erquicke dich. Die Kirsche.

21\. Als ich des Morgens früh erwacht,
Da sah ich, was ich nicht gedacht:
Auf unserm Klee
Ein weisses Reh;
Das hatt' weder Fleisch noch Gebein —
Läuft doch vor Regen und Sonnenschein. Der Schnee.

22\. Es ist ein grosser, weisser Hut,
Steht doch keinem Mädchen gut. Der Zuckerhut.

23\. Es ging ein Ritter wohl über den Rhein,
Der brachte seinem Fräulein Wein;
Er hatte weder Glas noch Fass;
Sage, worin trug er das? Die Weintraube.

24\. Es ging ein Herr nach Bohnebach,
Von Bohnebach nach Brandebach,
Von Brandebach nach Kastern,
Von Kastern nach Tastern,
Von Tastern nach Leipzig,
Von Leipzig mit der Extrapost —
Da wurde er umgebracht.
Die Kaffeebohne.

25\. (Variante zu Nr. 11.)
Rat', rat', rat';
Es ist gar leicht zu raten;
Man find't es nur im Braten.
Berlin ist eine grosse Stadt,
Die das Ding nur einmal hat.
Das „R".

26\. Äppelschen, Päppelschen op der Bank,
Äppelschen, Päppelschen onger der Bank.
Et ess kiën Doktor in Brobank (England, ganzen Land),
Dă en Äppelschen, Päppelschen mâken kann

Oder: De Äppelken, Päppelken wieder kurieren kann. Das Ei.

27\. Im Gemüse ist es nicht,
Aber im Salat;
Und der König hat es nicht,
Aber der Soldat;
Und der Esel hat es hinten. Das „L".

28\. Einer und Keiner gingen auf den Oller;
Einer ging heronger;
Keiner ging heronger;
Wer blieb noch op dem Oller? „Und".

Oder: Niemand und Keiner gingen in ein Haus;
Niemand ging heraus, Keiner ging heraus.
Wer blieb im Haus? „Und".

29. In einem dunklen Kämmerlein
Beweget sich ein Hämmerlein;
Das klopft bei Tag und klopft bei Nacht,
Ob einer schläft, ob einer wacht. Herz und Herzschlag.

30. Fünf Höhlen in einem Loch;
Sage, was ist das doch?
Der Handschuh.

31. Et geng en Fräuken
Öwer en Bräuken,
Hat en Säcksken om Räuken.
Watte wor dodren? Watte.

32. Es stand ein Mann hinter'm Haus
Und zog seinen langen Schlampampel heraus;
Er dachte in seinem Sinn:
Ach, wie ist's so öd' darin!
Ein Mann mit einer Geldbörse.

33. Ich trage das Kleid der Unschuld;
Italien ist meine Heimat;
Die Juden sind meine ärgsten Feinde. Das Ei.

34. In einem kleinen Kästchen
Sass ein kleines, rotes Äffchen.
Da kamen fünf gegangen
Und haben es gefangen,
Und führten es nach Fremmelbach,
Und dann nach Nagelbach;
Hier wurde es umgebracht.
Der Floh.

35. Es steht im Acker
Grün und wacker;
Es hat viele Häute
Und beisst alle Leute.
Die Zwiebel.

36. Die ersten (Silben) machen nass;
Die dritte thut oft weh;
Das Ganze hat der Rhein
Gleich hinter'm Bodensee. Der Wasserfall.

37. Woher kommt der Regen? Vom Böhmerwald.

38. Als Krankheit bringt es viele Qualen,
Als Fluss durchwandert es Westfalen. Die Ruhr.

39. Der Geliebte lag und schlief;
Die Geliebte kam und rief;
Und der Baum, unter dem er schlief,
War der Name, den sie rief. Wachholder.

40. Du trägst mich doppelt im Gesicht,
Und auch beim Kusse fehl' ich nicht;
Ein Nebenfluss bin ich vom Rhein,
Zwei Fürstentümer, ziemlich klein. Lippe.

41. Karl sass vor der Thür und Pfiff. Karl pfiff nicht und doch sass Karl vor der Thür und Pfiff. Pfiff, der Hund.

42. Hinter dem Hause steht etwas,
Das brennt Tag und Nacht
Und brennt doch kein Haus ab. Die Brennessel.

43. Wer geht auf dem Kopf in die Kirche?
Die Nägel unter den Schuhen.

44. Was liegt zwischen Küllenhohn und Hahnerberg? „Und“.

45. In Solingen bin ich gross und dick,
Du siehst mich auf den ersten Blick.
In Remſcheid bin ich lang und mager,
Desto grösser, desto behager.
In Ronsdorf bin ich krumm, schief und bucklig;
Bin ich am Korpus zwar noch klein,
So muss ich an der Seele doch viel grösser sein.
Ich bin bei stetem Saus und Braus
Stets der beste Wirt im Haus. Das „S“ (vgl. Nr. 18).

46. Ich weiss etwas, das trägt einen Wagen Heu, aber keine Nähnadel.
Das Wasser.

47. (Man vergl. Nr. 24).
Es ist ein Ding, das geht von Mühlheim nach Kassa, von Kassa nach Tassa, von Tassa nach Mün(d)chen, von München nach Leipzig, von Leipzig nach Hause.
Mühle, Kasse, Tasse, Mund, Leib, Abort.

48. Búten platt on bennen platt;
Fladderjan, rod ess, wat ess dat? Das Fenster.

49. (Man vergl. Nr. 15, 20.)
Weiss kam ich auf die Welt;
Ich ward ganz grün,
Doch du verschmähtest mich.
Dann ward ich rot und schwarz,
Mein Herz wie Stein so hart.
Da nahmst du mich
Und ich erquickte dich. Die Kirsche.

50. Ich weiss ein Ding, das bald erschreckt und bald erfreut, das ohne Zunge leckt und ohne Zahn und Magen doch unersättlicher als manches Raubtier frisst. Es frisst, so lang etwas zu fressen ist; sobald es trinkt, erlischt sein gluterfüllter Blick und es stirbt im Augenblick. Das Feuer.

51. Im Winter werfen sich mit mir die muntern Knaben,
Im Sommer kann man mich vom Strauch als Blume haben.
Der Schneeball.

52. De Bûr schmitt et fott on de Städter steckt et en de Täsch. Wat ess dat?
Der Nasenschleim.

53. Mitten in der Nacht,
Da fiel mir etwas ein;
Da liefen mehr' tausend,
Die hatten kein Bein.
Sie hatten mehr Augen als ich
Und sahen einander doch nicht.
Einem Bauer fiel in der Nacht der Kartoffelhaufen ein.

54. Welche Ähnlichkeit besteht zwischen einem Advokaten und einem Wagenrad?
Sie müssen beide geschmiert werden.

55. Loch auf Loch;
Haare um's Loch;
Musik im Loch;
Freude im Loch.
Der Mund des Trompeters und das Mundstück der Trompete.

56. Wann haben die Mädchen und Frauen den meisten Schaum zwischen den Beinen? Wenn sie melken.

57. Holter di Polter
Gêt öwer den Olter;
Hiddrich-Zittrich
Kömmt nimmer widrich (wieder). Der Rauch.

58. Auf Lustig geh ich;
Auf Lustig steh ich;
Lustig ist mein Hosenband;
Lustig bin ich drum genannt.
Das Fell eines Hundes, „Lustig" genannt, wurde zu Schuhsohlen und Hosenträgern verwandt.

M. vergl. „Am Urd's Brunnen" Band II S. 37, dort auch die Sage, welche die Entstehung des Rätsels angiebt. Dieselbe Sage hörte ich von einem pommerschen Lehrer in der Mitte der 60er Jahre.

59. Ech geng ens nach der Mussel (ss weich)
Und wusch minne schwatte Pussel (ss weich);
Do kôm en Mann gegangen,
De hat son'n Langen do hangen.
Do seit ech för den Mann:
Ech wöəl, dat ech dinnen Langen
En minner Pussel hätt' hangen.

Eine Frau ging nach der Mosel und wusch ihren schwarzen Topf. Da kam ein Mann mit einer langen Bratwurst.

60. Tweibên sôt op Dreïbên
On hat Ênbên;
Do kôm Vierbên
On nôm em dat Ênbên af
On schmît domet dat Vierbên;
Do lît Vierbên dat Ênbên fallen.

Ein Mann sass auf einem dreibeinigen Melkstuhl und nagte an einem Schweinsfuss. Da kam ein Hund und riss ihm den Knochen weg. Der Mann ergriff den Melkstuhl und warf damit nach dem Hunde, welcher nun den Knochen fallen liess.

61. Zwischen zwei Bergen brummt ein Bär. Der Leibeswind.

62. Je mia dat me devan nömmt, je grötter wet et. Das Loch.

63. Wat ess et klörschte an der Stuəv? Der Tropfen an der Nase.

64. We ess et frechste en der Stuəv?
Die Fliege; sie setzt sich jedermann auf die Nase.

65. Wie schreibt man dürres Gras mit drei Buchstaben? Heu.

66. Wie het et elfte Gebot? Lass dich nicht verblüffen.

67. Wannia (wann) kommen Berg on Dâl tesâmen?
Wenn ein Buckliger in einen Graben fällt.

68. We nömmt êm alles onger der Nas' weg? Der Barbier.

69. Ich kenne einen schwarzen Mann,
Im Winter liebt ihn jedermann;
Doch wenn die Sommerblumen blühn,
Dann kümmert sich kein Mensch um ihn. Der Ofen.

70. Er hat einen Kamm und kämmt sich nicht; er hat einen Sporn und ist doch kein Reitersmann. Der Hahn.

71. Es ist ein Tier, das hat keine Egge und auch keinen Pflug
Und pflügt doch allen Leuten genug. Der Maulwurf.

72. Wer hat das grösste Taschentuch? Die Hühner.

73. Es ist ein Ding, hinten thut es essen und vorn thut es sich brechen.
Die Häckselmaschine.

74. Wehret mir die Hühner. Katzen und Hunde thun mir nichts.
Der Regenwurm.

75. Welches Futter frisst kein Gaul? Das Futter in einem Kleide.

76. Es kommt ein Fässchen aus einem engen Land,
Das hat weder Reif noch Verband
Und hat zweierlei Getränke. Das Ei.

77. Kommen sie, dann kommen sie nicht, und kommen sie nicht, dann kommen sie. Lösung s. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. III, 74.

78. Wer ist der erste Mensch gewesen?
Abel. (Als Kain seinen Bruder erschlagen hatte, war er gewesen.)

79. Wo hat Gott der Herr den Esel hingesetzt, als er nach Jerusalem geritten ist? In das 10. Gebot hinter den Ochsen.

80. Es ist was, das können 100 Pferde nicht den Berg heraufziehen.
Das Garnknäuel.

81. Was für Gedanken hat der Küster, wenn er läutet?
Er möchte gern wieder aufhören.

82. Wer ist zuerst in der Kirche? Der Schlüssel.

83. Warum thut der Hahn die Augen zu, wenn er kräht?
Weil er es auswendig kann.

84. Vorne wie eine Schere, in der Mitte wie ein Besen und hinten wie ein Bleuel. Huhn.

Das Leben Jesu von P. Martinus von Cochem als Quelle geistlicher Volksschauspiele.

Von J. J. Ammann.

(Schluss.)

Auch in den deutschen Volksschauspielen aus Steiermark, die jüngst A. Schlossar herausgegeben hat[1]), finden wir Cochems Leben Jesu vielfach verwertet. Gleich im ersten Stücke, „das Paradeisspiel“, finden wir S. 16 V. 352 f. das 9. Kap. bei Cochem: „Wie Adam aus dem Paradeiß gestossen wird“ fast wortgetreu und ähnlich wie im Vordernberger Paradeisspiel aufgenommen; doch zeigt sich auch hier in der Wiedergabe des älteren Cochemschen Textes grössere Freiheit als in unserem Böhmerwald-Passion. Wir begegnen hier im Mitterndorfer Paradeisspiel (M. P.) I. S. 7 V. 115—116 in der Rede Gott Vaters demselben Spruche wieder wie im V. P. und bei Cochem:

„Und wann du werdest ausgelebt haben,
So werden dich die Engel in Himmel tragen.“

Nach der Verführung und dem Sündenfall der ersten Menschen, die wie im V. P. grösstenteils poetisch behandelt sind, folgt in Prosa die Gerichtsscene wie im V. P. nach Cochem. Selbst die Einleitung Cochems zum 9. Kap. ist da S. 16 V. 352—59 im M. P. aufgenommen. Der Engel tritt auf und spricht: „Damit alle Christgläubigen besser verstehen, was dies für eine Gnade sei, dass Gott das Menschengeschlecht verschonet und die Schuld auf sich genommen hat, also wird in dieser Betrachtung augenscheinlich vorgestellt werden, wie die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit miteinander vor Gott gestritten haben, dass kein anderes Mittel gewesen sei als die Menschwerdung Gottes.“ Cochem dagegen sagt: „Damit die einfältige besser v., w. für ein grosse G. es seye, d. G. dem menschlichen geschlecht v. u. dessen sch. a. s. g. habe, wird in diesem Capitul betrachtungs-weis gesetzt, wie die gerechtig- u. b. m. e. v. G. g. h., ob man das menschliche geschlecht verdammen oder erhalten solle.“

Die ganze folgende Gerichtsscene stimmt dann wie im V. P. und im B. P. zu Cochems Darstellung. Doch ist S. 21—22 V. 529—68 in poetischer Form ein Streit zwischen Gott Vater und Luzifer eingefügt, worauf V. 559 bis 608 wieder Prosa nach Cochem folgt. Die Verurteilung Adams und

1) 2 Bände. Halle, Max Niemeyer. 1891. — Das Leben Jesu von Cochem citiere ich von hier an nach der Linzer Ausgabe von 1750, Verlag von J. A. Ilger.

Evas S. 24 V. 609—75 ist auch hier in ähnlicher Fassung wie im T. P. wieder zu finden. Von S. 27 f. V. 676 f. bis zum Schlusse des Paradeisspieles aus Steiermark begegnen wir in den prosaischen Teilen wiederholt dem Cochemschen Texte. So ist das Testament Adams S. 28—29 V. 714 bis 26 mit geringen Änderungen aus Cochem entnommen. Man vgl.

M. P. 714—26:

O ihr, meine lieben Kinder, ihr habt gar oft und vielmal gehört, wie dass ich in dem Paradeis, in dem Ort der Wollustbarkeit gewesen bin und wegen meinem Ungehorsam in dieses Elend bin verstossen worden. Als ich einstmals über die Massen sehr betrübt war, sendete mir Gott einen Engel, welcher zu mir sagte, wie aus meinem Stamme ein Mensch soll geboren werden, der uns aus diesem Elend erlösen soll. Darum ihr, meine lieben Kinder, bittet Gott unablässlich, dass er doch einmal seine Verheissung erfülle. O Erden, eröffne dich! O ihr Felsen, zerspaltet euch und bringt uns hervor den langgewünschten Messias.

Cochems 10. Kap. am Ende:

Ihr meine liebe Kinder, ich hab euch vilmal gesagt, wie daß ich im paradeiß der wollustbarkeit gewesen, und leyder durch meinen ungehorsam in dis elend verstossen worden. Als ich nun dessentwegen einmal über die massen betrübt ware, schickte mir Gott einen Engel, welcher mir gesagt, dass aus meinem saamen würde ein mensch gebohren werden, welcher uns aus diesem elend erlösen werde . . . . . derowegen bittet den lieben Gott ohne Unterlaß, er wolle seine verheissung endlich einmal erfüllen.

(Wie die Punkte andeuten, sind ein paar Zeilen aus Cs. Texte weggelassen, hier dagegen ein paar eingefügt, die bei C. fehlen!)

S. 30 V. 765—75 eröffnet Gott Vater seinem Sohne den Entschluss zur Sendung des Messias. Die Worte finden sich in Cochems 44. Kap.: Gott Vatter gibt seinen Sohn der Welt. Vgl.

M. P.:

Nun, mein allerliebster Sohn, jetzt ist die Zeit da, dass du dich aufmachest und in die Welt hinunter kommest. Du weisst es, wie ich dich vom ganzen Herzen liebe, dennoch erbarmet mich das Menschengeschlecht so sehr, dass ich sein Elend nicht länger mehr ansehen kann. Und weil dann kein andres Mittel ist, ihnen zu helfen, so komme dann dem armen verlassenen Menschengeschlecht zu Hilf, ich will lieber an dir das grösste Herzenleid ansehen, als dass ich das Menschengeschlecht sollt verderben lassen.

Cochem:

Mein allerliebster Sohn, . . . sihe, die zeit ist nun da, dass du dich aufmachest, und in die welt hinab steigest. Du weist zwar, dass ich dich mit unendlicher lieb liebe . . . dannoch erbarmet mich der armen menschen so sehr, dass ich ihr elend nicht länger kann ansehen. Weil dann kein anderes mittel ist, ihnen zu helffen, ... so komme den armen verlassenen zu hülf . . . . ich will doch dis lieber sehen als die arme sünder ewiglich verderben lassen.

Auch die Antwort des Sohnes ist dem folgenden Kapitel bei Cochem entnommen, doch ist dieselbe im M. P. stark gekürzt. Vgl.

M. P. 776—83:	Cochems 45. Kap. (Chr. steigt vom Himmel herab):
Mein herzallerliebster Vater, weil es nun dein göttlicher Willen ist, dass ich soll Mensch werden, so bin ich schon bereit. Sieh, ich, dein eingeborener Sohn, geh hin zu leiden und mein edles Leben an einem so schmählichen Kreuz zu lassen. Das thu ich und den armen Sündern zu lieb, damit ich deinen göttlichen Willen erfülle und die Altväter aus der Vorhölle erlöse.	Allerliebster Vater, weil dann dein göttlicher will ist, daß ich soll mensch werden, so bin ichs von hertzen zu friden. .... Sihe, ich dein eingebohrner Sohn gehe hin zu sterben und mein edles leben an einem schmählichen galgen zu lassen. Dannoch thue ich dis alles dir und den armen sündern zu lieb, ... damit ich deinen willen erfülle, und die armen sünder von der höllen erlöse.

Auch die Abschiedsworte, die Gott Sohn S. 32 V. 810—17 spricht, verraten mindestens Cochemschen Einfluss, im besonderen lässt sich diese Stelle mit jener im X. Aufzuge unseres Passions vergleichen, wo Chr. das Kreuz küsst und dasselbe anspricht. Was aber an poetischen Teilen, Übergängen und Gesängen im M. Paradeisspiel zu finden ist, sowie die Teufelsscenen gegen Anfang und am Schlusse des Stückes, das lässt sich nicht unmittelbar auf Cochems Leben Jesu zurückführen, hier liegt vielmehr eine andere volkstümliche Überlieferung, die sich auch mit Hans Sachs' „Tragedia von der schepfung fall und ausstreibung Adams aus dem paradeiss" berührt, zu Grunde.

Vgl. A. Schlossars Anm. I, 311—15.

Wie das Mitterndorfer Paradeisspiel enthält auch das bei A. Schlossar I S. 37 folgende Schäferspiel aus Mitterndorf (M. S.) (wie das Vordernberger bei Weinhold) jenen Teil aus Cochems Leben Jesu, welcher als Zwischenspiel (Pilger und Schäfer) im Böhmerwald-Passion vorkommt. Diese Parabel, wie sie Cochem zum „andern Sonntag nach Ostern" erzählt, ist im M. Schäferspiel S. 52 f. V. 401—520 eingefügt. Nach fünf Versen Einleitung, die bei Cochem fehlen, und die der Pilger spricht, vernimmt man wie bei Cochem den Ruf des guten Hirten: „O Schäflein, o Schäflein, wo bist du?" Wie jenes Einleitungsverse sind, folgt nun auch noch eine prosaische Rede des Pilgers in fünf Zeilen (V. 408—11), die nicht Cochem entnommen sind, sondern als eigene vermittelnde Beigabe des Verfassers oder Kompilators des ganzen Stückes betrachtet werden müssen. Dann beginnt aber der Pilger nach Cochem: „O mein liebstes Kind, wie kommst du so gar allein in diese Wildnis und was ist denn geschehen, dass du also weinst?" Das folgende Zwiegespräch weicht nur in unbedeutenden Wendungen manchmal von Cochems Texte ab, bis die Rede wieder in die poetische Form und in das Schäferspiel übergeht. Auch beim Übergang macht sich wieder die Umarbeitung von Seite des Verfassers oder Kompilators bemerkbar. Zum Schlusse spricht bei Cochem der Pilger voll schmerzlichen Mitleids zum Schäfer: „Ach du armes Kind!" Darauf geht der Pilger weinend seines Weges weiter. Im M. Schäferspiele

jedoch heisst es an dieser Stelle V. 514 f.: „O mein liebstes Kind, wie erbarmst du mir, dass du wieder allein musst in diesen Wald hinein“. Dann kommt noch der Hirt (d. i. im B. P. der Schäfer) zum Worte, aber nun als Übergang in gebundener Rede:

„Nun muss ich wieder in diesen wilden Wald
Und will mein Schäflein rufen mit heller Stimme gar bald:
Vielleicht möcht es doch kommen zu mir oder mich erhören
Und sich doch einmal zu mir bekehren:
O Schäflein, o Schäflein, lass dich finden!“

Vgl. auch die Anm. A. Schlossars I S. 316 f.

Das Krippelspiel aus Hitzendorf (H. K.)[1]) ist nach Art der im Volke beliebten Christkindspiele in Versen geschrieben, enthält viele Lieder und Hirtenscenen, so dass hier in der Hauptsache kein so unmittelbarer Zusammenhang mit Cochems Leben Jesu zu erwarten ist. In diesen Christkindlspielen hat sich überhaupt die Phantasie des Volkes am stärksten bethätigt; das war besonders für die Bauern der richtige Stoff, worin sie sich heimisch fühlten und ihr eigenes Wesen zum Ausdruck bringen konnten, daher auch die vielen Hirtenlieder und Hirtenscenen in diesen Spielen. Dennoch mag aber auf manche Teile dieser Spiele Cochems Darstellung eingewirkt haben. So folgt in diesem Krippenspiel aus Hitzendorf S. 75 V. 59 f. auf die Darstellung des englischen Grusses, der allerdings nicht bloss bei Cochem, sondern auch in der Hl. Schrift zu finden war, die Verwunderung Josefs, als er die Schwangerschaft Marias bemerkt. Auch Cochem hat darüber ein eigenes Kapitel: „Wie Joseph Mariam heimlich verlassen wolte“. Im Krippenspiel lauten die V. 59 f.:

Nicht genug kann ich verwundern mich:
So oft als ich Mariam ansich,
Ich bin betrübt wohl also sehr;
Mich dunkt, als ob Maria schwanger wär.

Dazu lassen sich Redeweisen aus Cochem vergleichen, wie: „Als Joseph verstanden hatte, dass ich schwanger wäre, verwunderte er sich höchlich . . .“ eine Stelle, die Cochem selbst aus Brigittas Offenbarung geschöpft hat, daher auch diese die Quelle sein könnte; ferner . . . „dass sie schwanger ware — deswegen betrübte sich der gute Mann so hoch . . .“ Der Engel klärt den Josef über das Wunder auf V. 69 f.:

Joseph, du Sohn Davids, hör mich an: u. s. w.

Auch bei Cochem heisst es: „Joseph, du sohn Davids, fürchte dich nicht zu nehmen Mariam . . .“ was allerdings Cochem selbst nur aus dem Evangelium Matthäi entlehnt hat, das also auch als Quelle dienen konnte. Doch genauer nach Cochems Darstellung ist dann die Art, wie Josef seinen

1) Bei A. Schlossar I. S. 71—115.

Fehler Maria gegenüber gutzumachen sucht. Der Josef sagt, nachdem ihn der Engel belehrt hat, V. 73 f.:

> Ei, wenn's also ist, so weich ich wohl nicht ab.
> Aber wie wird's mir armen Tropf ergehen?
> Wie werd ich bei meiner Maria bestehen?
> Aber sie ist ganz sanft und demütig;
> Ich werd mich zu ihren Füssen legen,
> Sie wird mir meine Schuld vergeben.

Der Josef kniet dann vor Maria nieder und sagt:

> Mein Maria, verzeih mir doch,
> Weil ich dich hab betrübt so hoch:
> Ich hab dich gehabt in Willen zu verlassen,
> Mich zu begeben in ein andre Strassen.
> So weil mir der Engel von Gott hat erzählt,
> Dass du sollst gebären den Heiland der Welt,
> Verzeih mir doch, Maria rein,
> Hinfüro will ich dein getreuer Diener sein.

Maria sagt:

> Joseph steh auf,
> Deine Schuld sei dir vergeben.

Ganz in denselben Gedanken bewegt sich Cochems Darstellung im genannten Kapitel. Josef „wolte wegen der hertzlichen lieb, so er zu Maria truge, sie nicht gern verlassen,“ aber er hatte sich doch aus heiligem Schrecken entschlossen, sie zu verlassen. Als er sich knieend im Gebete zu Gott gewandt hatte, da erschien ihm der Engel des Herrn und klärte ihn auf. Nun ruft er aus: „O wie hab ich dann so übel gethan, daß ich schier andere gedancken auf sie gemacht hätte? Ach Gott wolle mirs verzeyhen, wann ich übel gethan hab, daß ich hab wollen von ihr gehen! Solche gedancken sollen mir mein lebtag nicht mehr in den sinn kommen. Wer will nun erklären, wie demüthig, wie andächtig und beweglich der hl. Joseph Mariam um verzeyhung gebetten habe. Des morgens frühe gienge er in ihre kammer, fielle demüthig auf seine knye, und mit heissen zähren und vilen seuftzen sprach er zu ihr: Meine allerliebste Maria, ich bitte demüthig um verzeyhung u. s. w. In liebreicher Wechselrede wird nun die ganze Angelegenheit besprochen und jedes fühlt sich glücklich. „Es ist aber nicht genug auszusprechen, in was für ehren der hl. Joseph hernach die Jungfrau gehalten, und wie treulich er ihr gedient habe . . .“ Wer hier den Gedankengang und selbst einzelne Ausdrücke beiderseits vergleicht, wird herausfühlen, dass auch das H. Krippenspiel wenigstens in einzelnen Teilen nach Cochem bearbeitet sein dürfte.

Die Scene, wie Josef zu Bethlehem Herberge sucht, findet sich nicht nur im H. Krippenspiel (V. 251 f.), sondern ist fast in jedem Christkindlspiel mehr oder weniger ausgeführt. Auch Cochem erzählt die Erlebnisse der hl. Familie zu Bethlehem, sowie auf der Reise nach Ägypten in

ausführlicher Weise, und gerade in diesen Zügen dürfte Cochems Darstellung auf diese Spiele von Einfluss gewesen sein. Wenn auch Cochem diese Erzählungen aus andern Quellen seiner Zeit schöpfte, so ist es doch wahrscheinlicher, dass bei diesen Volksschauspielen das bekannte Volksbuch von Cochem als jene älteren Quellen selbst benutzt worden sind. Hier lässt sich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen jener Scene und Cochems Darstellung nicht nachweisen, weil auch diese Scene gegen Cochems Breite sehr dürftig und mehr allgemein gehalten ist. Doch liesse sich selbst hier auf die Grobheit des Wirtes hinweisen, der den armen Gästen zuruft,

V. 259: Schert ihr euch fort!
Bei mir ist kein Ort:
V. 269: Es ist kein Ort!
V. 313: So geht nur fort!

Cochem erzählt gleichfalls, dass Josef mit schimpflichen Worten sei abgewiesen worden, wo er um Herberge bat; man habe ihm zugerufen: „So packe dich nur fort!“ Auch die Zahl der Hirten wird bei Cochem auf drei angegeben, doch sind dann die Namen, Reden und Lieder derselben in volkstümlicher Art ausgebildet worden. Eine andere Scene in diesen Spielen, die auch Cochem ausführlich und mit allem Beiwerk behandelt, ist das Auftreten der hl. 3 Könige. Obwohl das H. Krippenspiel auch hier die Scene viel kürzer und in Versen wiedergiebt, scheinen doch einzelne Anklänge noch auf Cochem zurückzugehen. So vgl. V. 598: Wir haben verbracht eine weite Reis ... V. 602: Ein gewaltiger König muss er sein ... mit Cochems Redeweisen im Kap. von den Heil. Drey Königen: „und achteten nicht die weite reys“ ... „daß aus dem Jüdischen volck ein gewaltiger König würde gebohren werden“. Oder vgl.

H. K. V. 603 f.:	Cochem:
Darum bin ich jetzunter besinnt, Nach Jerusalem zu ziehen geschwind, Alldort zu erfragen frei: Wo dieser neugeborne König sei. Die Schriftgelehrten, die dort sein, Die werden's uns auszeigen fein:	Doch endlich fasseten sie die resolution, nach Jerusalem zu ziehen, und dort nach der Juden König zu fragen ..... liesse die Schriftgelehrten versammeln, um zu erfahren, an welchem ort der Heyland zu finden seye.

Der Pomp und Lärm, den die Ankunft der drei Könige in der Stadt verursacht, stimmt wieder ganz mit Cochems Darstellung überein. Er sagt: „Alle thüren, läden, fenster und strassen waren voller leuth, disen aufzug anzusehen.“

Im H. Krippenspiel ruft Herodes V. 659 f.:

„Was ist das? ...
Oder was bedeut' das Trompeten oder Pfeifen?
Oder will der Feind die Stadt angreifen?

Der Diener meldet, es seien drei Könige mit viel Ross und Mann aus fremden Landen angekommen, wie dies auch Cochem schildert. Vgl. dabei

H. K. V. 670:	Cochem 64. Kap. S. 304b:
Es ist . . . an den Hof kommen . . .	Als sie nach Hof kamen . . .

Herodes forscht die Könige in listiger Berechnung aus, lässt die Schriftgelehrten rufen, sendet die Könige nach Bethlehem und bittet sie bei der Rückkehr, ihm Bericht zu erstatten. Auch hier ist sowohl im Gedankengang, als mitunter in Redensarten dieselbe Verwandtschaft zu Cochems Darstellung zu beobachten wie oben; nur hat der Bediente des Herodes im Krippenspiele eine besondere Rolle, die durch die dramatische Umgestaltung hervorgerufen wurde und bei Cochem nicht zu finden ist.

Balthasar spricht beim Eintritt in den Stall im Namen der Könige V. 869 f.:

Wir bitten dich, zeig uns doch an
Das neugeborne Kindelein,
Dass wir es beten an und opfern fein.

Bei Cochem sprechen die Könige (65. Kap. S. 810b):

„Wir seynd von fernen landen anhero kommen, den neugebohrnen König zu grüssen: als bitten wir demüthiglich, du wollest dich würdigen ihn uns zu zeigen.“

Ebenso lassen sich die Reden der hl. drei Könige V. 880 f., die Warnung durch den Engel V. 928 f. mit Cochems Darstellung vergleichen. Vgl. im Wortlaute V. 898 f.:

„Ach, wahrer Gott und Mensch du bist,
Ach liebes Kind, Herr Jesu Christ!
Ich thu dir auch präsentieren . . . den Myrrhen“

und Cochem (65. Kap. S. 312b):

„sie praesentirten dieselbige dem armen Kindlein . . . . daß du seyest wahrer Gott und wahrer Mensch, ein wahrer König und Heyland der gantzen welt.“

Maria dankt für die Gaben der hl. drei Könige V. 904 f.:

„Ihr Herrn und König', ich sag euch grossen Dank
Um eure köstlichen Gaben und eure Geschank.“

Bei Cochem heisst es S. 313b:

„Die Mutter Gottes nahme anstatt ihres Söhnleins die gaben an, und thäte sich . . . ehrbarlich bedancken.“

Der Engel weckt den Josef und mahnt ihn zur Flucht nach Ägypten V. 1022 f.:

„Auf, auf, Joseph, schlaf nit ein,
Steh eilends auf und merk mir's fein:
Sei munter und versteh mein Wort,
Du sollst dich bald machen fort

Und ziehen ins Ägypten-Land,
Du und Maria, beide zur Hand:
Und nehmet auch mit das Kindelein zart,
Dieweilen Herodes gesinnet ward,
Dem Kind zu stellen nach dem Leben ....“

Diese Verse sind lediglich eine Umbildung des Berichtes Lukas', der aber auch bei Cochem zu finden ist im 70. Kap. „Wie Maria und Joseph in Egypten flohen“. Es heisst da S. 342: „Sihe, da erschiene der Engel des Herrn dem Joseph im schlaff sprechend: Stehe auf, und nimm das Kindlein und seine Mutter; fliehe in Egypten-land, und bleibe alda, bis ich dirs sage. Dann es wird geschehen, daß Herodes das Kind suchen wird zu tödten.“

Später V. 1068 f. spricht Maria zu Josef:

Ach, mein Gott, wie hast du uns verlassen ...“

und bei Cochem S. 343a: „O mein Gott und Herr, verlasse uns nicht!“

Josef erwidert V. 1071 f.:

„Wein' nur nit, mein' Maria,
Gott und die Engel werden uns beschützen vor allen,
Dass wir nit in die Händ' Herodes fallen.“

Bei Cochem heisst es in nicht mehr zweifelhafter Übereinstimmung S. 343b: „Der fromme Joseph tröstete sie, sprechend: Nicht weynet so sehr, meine liebe Maria, dann der Herr wird uns schon beystehen, und die Heil. Engeln werden uns beschützen, daß wir nicht in die hände Herodes fallen.

Ebenso beweiskräftig ist folgende Übereinstimmung:

H. K. V. 1074 f.:	Cochem S. 343a:
Maria sagt: O mein herzallerliebstes Kindelein, Wir haben wohl Ursach zu wein'n, Dann bis Herodes haben wir viel Kreuz gehabt schon. Jetzt fangt an die Weissagung Simeon's: Dass ich und du auf dieser Erden Viel miteinander leiden werden.	Maria weckt das schlafende Kind und spricht: O mein allerliebstes Söhnlein, wir haben wohl ursach zu weynen; dann bishero haben wir zwar vil creutz gehabt, aber jetzund fanget unser creutz recht an. Jetzt fanget die weissagung Simeon's an erfüllet zu werden, dass du und ich auf diser welt werden vil müssen leyden.

Abgesehen von der deutlichen Übereinstimmung beider Texte ist die Stelle auch beachtenswert, weil die Vergleichung mit Cochem den ursprünglichen Text des Krippenspieles, den A. Schlossar mit Unrecht verbesserte, rechtfertigt. A. Schlossar bemerkt I S. 325 zu S. 110 Z. 1078 und 79: in der Hs. laute es: „Dass ich und du auf dieser Welt viel werden müssen leiden“. Das ist also wirklich die richtige Lesart, der Verfasser vernachlässigte hier den Reim. Im V. 1076 soll es offenbar statt „bis Herodes“ nach Cochem heissen: „bishero“. Die letzteren Beispiele setzen

es also ausser allen Zweifel, dass zum Hitzendorfer Krippenspiel auch Cochem ausgenutzt wurde; dies gilt stellenweise mehr bloss vom Gedankengang, stellenweise aber auch vom Wortlaut. Zweifellos ist aber ausser Cochem bei der Zusammenstellung des ganzen Spieles auch noch eine andere volkstümliche Quelle massgebend gewesen. Nicht selten bemerkt man, dass der Verfasser von der idealeren Fassung Cochems zu Gunsten des derberen Volksgeschmackes abweicht, sich überhaupt mehr vom dramatischen als erzählenden Momente leiten lässt.

Das bei A. Schlossar I. S. 117 folgende Spiel ist „Die Geburt Christi“ benannt. Dieses ist wiederum gereimt, aber in längeren und sehr holperigen Verszeilen. Es sollen meist sechs Hebungen sein, die aber oft kaum zusammenzubringen sind. Dagegen ist dieses Christkindlspiel noch in viel näherer Beziehung zu Cochems Text als das vorausgegangene.

Im Prologus V. 1—26 ist der Inhalt in allgemeinen Zügen und die Beziehung der Spieler zu den Zuschauern berührt. Selbst hier scheint der Verfasser Cochem vor sich gehabt zu haben, wenigstens verraten V. 7, 9 bis 22 die Cochemsche Darstellung in Wort und Gedanken; ebenso gilt dies sogar vom Gesang V. 27 f.:

„Als die neun Monat zu End gegangen,
Trug Maria sehr grosses Verlangen,
Ihr Kindlein zu sehen,
Mit dem sie doch gross Herzenleid
Auf Erden musst ausstehen.“

Cochem spricht in einem ganzen Kapitel vom Verlangen Jesu und Mariä nach der Geburt (53. Kap. S. 230 f.). Derselbe Gedanke wird gleich in den folgenden Versen 32 f. noch im besondern ausgeführt. Maria tritt nämlich auf und spricht:

„Ach, was vor grosse Freuden, ach, was vor Süssigkeit,
Empfinde ich im Herzen, indem nunmehr die Zeit
Der neun Monat gehet zu End: dass ich mein liebstes Kind empfangen,
Nun bald mit Augen sehen werde, ist mein höchstes Verlangen . . . .
Dieweil das Kind, mein Gott, so in mein Leib verschlossen . . . .
Dass ich dein eingebornen Sohn nach Würdigkeit bedienen mag.“

Bei Cochem (53. Kap. S. 230 f.) heisst es: „Maria gedachte oft bey sich: O wann doch die zeit einmal käme, daß mein allerliebreichestes kindlein möchte gebohren werden! Wie wolte ich ihm so fleissig dienen . . . . damit sie denjenigen, den sie so herzlich liebte, mit ihren augen möchte anschauen . . . . O was für freud wird mir dises seyn, was für süssigkeit werde ich daraus schöpfen! . . . . Es ware dis allersüsseste Christkindlein schier neun Monat lang in dem jungfräulichen leib gelegen und verschlossen gewesen.“

Noch deutlicher tritt die Entlehnung aus Cochem in den folgenden Versen hervor. Wir finden nun von V. 44—352 Zeile für Zeile Anschluss an Cochem. Die Abweichungen sind fast nur formeller Art, insofern sie durch die Umsetzung in Verse bedingt sind. Man vgl. z. B.

V. 44—55:	Cochems 54. Kap. Wie Maria und Joseph nach Bethlehem reyseten:
Ach, mein' allerliebste Mutter, ich bitt euch, thut nit erschrecken, Indem ich schlechte Zeitung euch habe zu entdecken:	Ach meine liebe Maria, ich bringe gar schlechte zeitung;
Von Kaiser Augustus ist ein Gebot unerhörtermassen Ausgegangen, dass sich jedermann sollte schätzen lassen:	dann es kommt ein gebott vom Kayser, daß ein jeder sich soll schätzen lassen
An dem Ort, da er gebürtig, soll dieses geschehen. Mein' liebe Maria, wir beide sollen nach Bethlehem gehen; Weil wir alldort gebürtig und unser Geschlecht von dannen, So weiss ich nicht, Maria, was wir sollen anfangen.	an dem ort, da er gebürtig ist. So weiß ich nicht, wie wirs immer machen werden: dann wir beyde müssen nach Bethlehem reysen, dieweil unser geschlecht von dannen ist.
Maria:	Maria sagte:
Lasst euch nur nicht verstören, liebster Joseph mein, Nach Bethlehem zu reisen, möcht Gottes Willen sein.	Laß dich dis nicht verstöhren, mein lieber Joseph, dann es scheinet, es seye der will Gottes, daß wir dahin reysen.
Joseph:	H. Joseph sagte:
Meine liebe Maria, ich verstör mich nicht meinetwegen, Ich werd wohl mit göttlicher Hülf nacher Bethlehem kommen mögen.	Ich verstöhre mich nicht meinetwegen; dann ich will wohl mit der hülf Gottes nach Bethlehem kommen.

So geht die Übereinstimmung fort, und dort, wo bei Cochem kein Zwiegespräch, sondern Erzählung ist, hilft sich der Verfasser durch Änderung. So erklärt Josef in V. 70 und 72, zu welchem Zwecke er einen Ochsen und Esel mitgenommen habe (jenen zum Verkaufen, diesen zum Reiten). Diese Stelle findet sich bei Cochem auch im gleichen Kapitel, aber kommt erst in der Erzählung S. 237b vor. Die Erzählung, wie der Bauer die Flüchtigen von seiner Thür weist V. 106—39, findet sich bei Cochem S. 238b f. Der Gesang, der hier wie anderwärts die Scheidewand für die folgende Scene bildet (V. 140—44), bildet nur eine kurze Inhaltsangabe der folgenden Scene und dürfte auch vom Verfasser des Spieles herrühren, wie wir schon beim ersten Gesange bemerkt haben.

Die neue Scene V. 145 f. führt uns Josef und Maria in Bethlehem vor, wie sie vergebens Herberge suchen und schliesslich in einer Höhle Unterkunft finden. Bei Cochem ist dies im 55. Kap. „Wie Joseph zu Bethlehem Herberg suchte“ behandelt. Cochem erzählt, Josef habe in Bethlehem zuerst einen seiner besten Freunde aufgesucht, sei aber mit seiner Bitte um Herberge abgewiesen worden. Ebenso sei es ihm bei einem zweiten Freunde ergangen. Darauf nahm er seine Zuflucht zu den Wirten, aber auch diese wiesen ihn, mitunter unter Beschimpfungen, ab. In dieser Not und Verlassenheit schlägt zuletzt Josef vor, in einer Steinhöhle an der Stadtmauer (am obern Ende der Stadt) ein Obdach zu suchen. Dort richtet er die Stätte, so gut es geht, zum Wohnen her. Diesen ganzen Gedankengang giebt das Spiel in wörtlicher Anlehnung wieder. Bemerkenswerte Änderungen sind nur folgende: Zuerst begrüssen Josef und Maria Bethlehem, wo sie oben angelangt sind und das sie vor Augen sehen. Der erste Freund erhielt hier im Spiele den Namen Titus, der zweite Rufinus, der Wirt Reichhardt. Das Zwiegespräch zwischen Josef und Titus entspricht genau der Darstellung Cochems, der hier auch die Zwiegesprächsform hat, aber bei Rufinus und Reichhardt war dies nicht mehr möglich, da Cochem hier nur mehr erzählt, und zwar nicht mit jener Ausführlichkeit, wie sie der Verfasser für sein Spiel notwendig hatte. Da der Verfasser nun auch diese Personen gleichartig wie die erstere im Zwiegespräche darstellt, so möchte man hier vermuten, der Verfasser habe vielleicht eine ausführlichere Quelle als Cochem, der diese Legenden auch nur und nicht immer im ganzen Umfange aus gelehrten Werken seiner Zeit entnommen hat, vor sich gehabt. Wenn dies bei solcher Volkslitteratur aber überhaupt unwahrscheinlich ist, so wird eine solche Annahme hier dadurch widerlegt, dass wir auch in diesen Teilen nur Cochemschen Text nachweisen können. Der Verfasser sah sich nämlich, wenn er an der betreffenden Stelle Cochems nicht Stoff genug fand, in unmittelbarer Umgebung um und nahm verwendbare Gedanken auf, wenn sie auch bei Cochem in anderer Beziehung stehen, was bei Cochems Breite und häufiger Wiederholung leicht anging. So klagt Josef nach dem Zwiegespräch mit Rufinus V. 192 f.:

„Ach, allerliebste Maria, ach, was ist das für ein' Schand:
Sehet, wie ich von meinen Freunden in meinem eigenen Vaterland
Also verstossen bin;“

Dieser Gedanke kommt bei Cochem nicht nach der Erwähnung des zweiten Freundes vor, sondern ist erst in der Klagerede Josefs enthalten, welche S. 242a folgt, als er bei Freunden und Wirten vergebens gesucht hatte. Es heisst dort: „O meine liebe Maria, was fangen wir immer an? wo wollen wir hingehen, damit wir unterkommen? wann wir müsten auf der strassen bleiben, ich müste mich ja vor leyd vertrauern, daß ich euch alhier in meinem vatterland, unter meinen freunden, so schlecht solte tractieren. Ich müste ja vor mitleyden kranck werden,

wann ihr bey diser kalten winters-zeit auf offener strassen müstet ligen bleiben." Diese Klagerede muss nun dem Verfasser auch zugleich zur Klagerede nach der Unterredung mit dem Wirte Reichhardt herhalten, da Cochem nur diese eine Klagerede für beide Fälle hat. Vgl. Josefs Rede V. 222 f.:

„Ach, mein' herzallerliebste Maria, was wollen wir anfangen,
Wo wollen wir hingehn, damit wir unterkommen?
Sollen wir dann unter dem freien Himmel auf offner Strassen
Liegen? Ach, dass Gott erbarm, nun sein wir ganz verlassen.
Ich bedaure nur euch, ich thu es frei bekennen,
Indem ihr's seht und hört, ich muss mich herzlich schämen,
Dass ich von meinen Freunden und Bekannten allhier
In meinem eigenen Vaterland also schimpflich abgewiesen wir."

Noch viel genauer ist dann der Anschluss an Cochem im Folgenden V. 230—299, wo den grössten Teil Klagereden bilden, die Cochem mit Vorliebe aller Orten einfügt.

Die Klagerede Marias V. 300—313 ist aus zwei Reden Marias bei Cochem S. 245a: „O Bethlehem . . ." und S. 245b—246a: „Mein allerliebster . . . so vile Patriarchen und Propheten zu sehen begehrt haben . . ." zusammengezogen.

Die Rede Josefs V. 314—19 und ebenso die folgenden Reden V. 320 bis 25 stehen bei Cochem S. 246a am Schlusse des Kapitel „Joseph sucht Herberg zu Bethlehem".

Von V. 326—38 wird die Geburt Christi vorgestellt, auch genau nach Cochem, der dies im 57. Kap. „Von der Geburt Christi" weitläufig behandelt; ebenso sind dort V. 339—54 enthalten. Dass Josef zuletzt ein Schlummerlied singt (V. 355—69) ist bei Cochem nicht erwähnt, doch heisst es S. 268a: „Sobald das kindlein in der krippen lage, hauchte der ochs und esel mit ihrem athem über dasselbige, als wann sie verstand hätten, und wüsten, daß das kindlein der wärme bedörfte." Daraus könnte die 1. Strophe des Schlummerliedes hervorgegangen sein:

„Schlaf, o allerholdseligstes Kind,
Schlafe im kalten, brausenden Wind:
Ochs und der Esel, die heizen dir ein
Mit ihrem Athem, o lieb's Kindelein:
Ach schlafe, ach schlafe!"

Die folgende Scene wird wieder durch einen inhaltverkündenden Gesang (V. 370—74) eröffnet, dann tritt der Engel als Prologus auf und drückt den Inhalt des Gesanges noch ausführlicher in einer Anrede aus. Dieser Teil des Spieles geht von V. 375—691 und enthält die Verkündigung der Geburt Christi und die Anbetung der Hirten; bei Cochem das 59. Kap. „Wie die Engeln den Hirten die Geburt Chr. verkündiget haben". Schon der Wechsel der Versart lässt in diesen Hirtenscenen den Einfluss einer andern Quelle erraten. Neben Alexandrinern erscheinen auch Verse mit

vier und fünf Hebungen. Wahrscheinlich hat hier den Verfasser ein anderes volkstümliches Christkindlspiel beeinflusst, denn Cochem konnte zu komischen Hirtenscenen weder Stoff noch Veranlassung bieten. Vgl. A. Schlossar, Anm. S. 328 zu S. 136 Z. 399.

Schon V. 525 f. bemerken wir jedoch in der Verkündigung des Engels wieder Anschluss an Cochem im genannten Kap. S. 273 f.; auch in den kurzen Wechselreden des Galli und Stichi V. 535—38, bei Cochem S. 274b. Von V. 539 f. werden die Gaben der Hirten erwähnt, wovon Cochem im besonderen nichts erzählt, doch finden sich auch in den folgenden Versen bis V. 590 noch einzelne Anklänge an Cochem (V. 542, 554, 561—63). „Das Gesang“ V. 591—95 beruht auf Cochem S. 275a. Vgl. nur:

Die Hirten fielen auf die Erd, Sie beteten an das Kindlein werth, Vor Freuden thäten sie weinen: Sie opferten ihre Gaben auf, Obwohl sie waren kleine.	Die Hirten fiellen . . . auf der Erden und betteten das kindlein an . . . daß sie vor freuden weynten . . . Sie thäten auch ihre taschen auf und opferten dem lieben kindlein die gaben.

Die folgenden Gespräche der Hirten V. 596—691 berühren sich manchmal mit Cochem, vielfach zeigen sie aber auch andere Form und andern Inhalt.

Der Engel tritt V. 692 wieder als Prologus auf und verkündet die folgenden Scenen: die Reise der hl. drei Könige, Herodes' Ausforschungen und Nachstellungen, die Anbetung der hl. drei Könige und ihre Rückreise, die Flucht nach Ägypten, den Kindermord. Die erste dieser Scenen reicht von V. 714—888 und zeigt Cochem gegenüber einige Erweiterungen. So hat hier jeder der drei Könige einen Sterndeuter bei sich mit besonderem Namen. Das stimmt zwar mit Cochems Darstellung im 64. Kap. „Wie der Stern den H. drey Königen ist erschienen“ im allgemeinen überein, doch fehlen da die Namen; auch war im Stern, sowie es König Melcher anschaut, eine Jungfrau zu sehen, die ein Kindlein trägt, während nach Cochem — er folgt hier einem Author operis imperf. — „mitten in disem stern sasse ein schönes Kindlein, mit einer goldenen cron auf seinem häuptlein und einem creutz in seinem händlein“. Es mag sein, dass hier der Verfasser noch eine zweite Quelle neben Cochem vor sich hatte, doch beweisen andere Anlehnungen zweifellos, dass Cochem hier auch benutzt wurde. Vor allem erklären sich mit Hilfe Cochems jene zwei Verse nach V. 811, welche A. Schlossar unverständlich geblieben waren:

„Wegen welchen auf den Berg Victorial auch zwar
Gewachet worden über tausend Jahr.“

Diese Verse erklären sich aus der Erzählung Cochems: „Daher schreibt ein alter Scribent (jener Author operis imperf.), daß in Orient zwölff männer gewesen seyen, welche zu gewissen zeiten auf den berg Victorial, alwo eine lustige höhl und brunnen, und vile anmuthige bäum waren, hinauf gestigen, und alda gewacht und gebettet haben, daß Gott zu ihrer

zeit den stern wolte lassen aufgehen.“ Im Spiele spricht jeder der drei Könige mit seinem Sterndeuter, was bei Cochem nur einmal angedeutet ist, allein jeder spricht fast dasselbe wie sein Vorgänger. Man wird schon aus diesem Umstande schliessen dürfen, dass solche Erweiterung nur dramatisches Beiwerk ist. Es ist auch bezeichnend, dass K. Kaspar wieder etwas anderes im Sterne sieht als Melcher, nämlich dasselbe, was wir oben bei Cochem fanden:

„In Mitte des Sterns sehe ich ein Kindlein an,
So auf dem Haupt tragt eine goldne Kron,
Auch ein goldenes Kreuz sein Scepter war . . .“

Zur Kennzeichnung der Anlehnung an Cochem möge noch die Rede Melchers verglichen werden:

V. 854.	Cochem am Anfang des 64. Kap.:
Da das jüdische Volk thät im Land Moab liegen Und König Ballak wollt wider si obsiegen, Beruft selber den Propheten, that in ersuchen, Er sollte das jüdische Volk verfluchen; Und da er solches Volk sollte vermaledeien, Thäte selber es davor benedeien. Gesprochen: es wird ein Stern ausgehen aus Jacob schnell Und eine Ruth entspriessen aus Israel,	Als das Israelitische volck im land Moab ligend, in das gelobte land ziehen wolte, berufte der König Balac einen heydnischen Propheten, namens Balaam, in der wahrsager-kunst treflich erfahren, daß er das Israelitische volck solte verfluchen. Gott aber redete durch den mund des falschen Propheten, daß er wider seinen willen dem volck muste benedeyen: und unter andern weissagungen, die er durch den Geist Gottes redete, sprach er: Es wird ein stern aufgehen aus Jacob, und es wird eine Ruth entspriessen aus Israel.
Vgl. V. 734—35! Israel wird sodann mächtig werden	Er wird schlagen die Fürsten der Moabiter, und die Kinder Seth, und gantz Idumeen und Israel wird alsdann mächtig werden.
Vgl. V. 737! Und seine Feind' zerstören auf Erden:	Derjenige, so aus dem geschlecht Jacob wird entstehen, wird herrschen und seine feind zerstöhren.

Die Teile aus Cochems Text, die hier im Spiele nicht verwendet wurden, stehen bereits früher, V. 734 f., in der Rede von Melchers Sterndeuter. Zuletzt schlägt Kaspar vor V. 885:

„Mein Rath wär, wir sollten von der Reis abstehen,
Und nachher Jerusalem in die Stadt hingehen,
Uns zu erkundigen wegen des Kindlein,
Wo es möcht anzutreffen sein.“

Bei Cochem S. 304 heisst es etwas kürzer: „Doch endlich fasseten sie die resolution, nach Jerusalem zu ziehen, und dort nach der Juden König zu fragen.“ Darauf folgt der Gesang im Sinne von Cochem S. 304b.

In der folgenden Scene, V. 894 f., wird Herodes mit den hl. drei Königen in Beziehung gebracht. Das Selbstbekenntnis, das Herodes hier

V. 894—905 ablegt, enthält mehr als Cochem bietet, doch deutet Cochem im Kap. „von den unschuldigen Kindlein“ S. 360 an, dass Herodes noch andere Mordthaten begangen habe. Auch das folgende Zwiegespräch zwischen Herodes und seinem Diener Protus und weiter mit den hl. drei Königen ist dramatisches Beiwerk; Cochem giebt das kürzer und im Erzählungston. Es mag hier den Verfasser eine andere Quelle neben Cochem beeinflusst haben, doch könnte der Verfasser bei einiger Belesenheit diese Änderungen auch selbst gemacht haben; denn auch hier blickt neben vielfachen Wiederholungen häufig Cochems Darstellung durch.

Vgl. z. B. V. 1006—7:	Cochem S. 305a:
„Sollt ein neuer Judenkönig sein geboren auf Erden, Wo ich vielleicht von meinem Reich würde verstossen werden?“	„Daß sich Herodes verstöhrte, ist kein wunder; dann er förchtete, der neue König würde ihn aus seinem reich stossen.“

Vgl. auch V. 978 f. mit Cochems Kap. „von der Ankunft der Heil drey Königen“.

Die Könige kommen nach Bethlehem, finden das Kind, beten es an und geben ihm ihre Geschenke V. 1032—1155. Auch hier herrscht eine dramatisch freiere Bewegung als in der Erzählung Cochems, doch stimmt in der Hauptsache die dramatische Darstellung auch zu Cochem. Vgl. V. 1058—61:

„Der Stern thut still stehen, was soll wohl dies sein,
Als wollt er uns zeigen das kleine Kindelein;
Sehet, wie er hinwirft die Strahlen und seinen Schein!
Ach, sollte denn in dieser Hütten das kleine Kindlein sein?“

mit Cochem von der Ankunft der Hirten S. 308: „Was mögen die fromme Königen gedacht haben, als sie den stern über diser höhl sahen still stehen .... Weil aber der stern je länger je grössere strahlen auf die höhl schosse, wurden sie erleuchtet, daß das arme kindlein, so in der höhl ware, der König der Juden seye.“

Vgl. V. 1114—17:	Cochem S. 315 (Rückreise):
„Glaubt's, ihr hochweise Herren, mein Kind ist gewisslich Gottes Sohn. Damit er die Welt erlöse, hat er die Menschheit angenomm', Drum muss er in der Jugend schon leiden Angst und Noth, Wann er wird sein erwachsen, sterben einen bittern Tod.“	„Die seeligste Jungfrau erklärte ihnen, wie daß er wahrhaftig der Sohn Gottes seye, und darum die menschheit angenommen habe, damit er für die sünden der welt solte genug thun. Er würde viel auf diser welt müssen leyden, ja endlich den bittern tod ausstehen.“
V. 1120—21:	Cochem ebenda:
„Urlaub wollen wir nehmen von dem Kindelein, Wie auch von Maria, der Mutter sein.“	„Da nun die H. drey König nach langem gespräch von Maria urlaub genommen . . .“

Die Könige werden dann vom Engel gewarnt, dass sie nicht zu Herodes zurückkehren sollen. Hier ist wiederum V. 1156—65 nach Cochem S. 315a gearbeitet, auch V. 1178—89 nach Cochems 70. Kap. „Wie Maria und Joseph in Egypten flohen“.

Mit der Rede des Herodes V. 1190—1209 ist Cochems 73. Kap. „Wie Herodes die unschuldige Kindlein getödtet“ (zu Anfang) in Verse umgesetzt; was dann Herodes zu den Soldaten spricht und diese selbst melden, ist dramatische Erweiterung, wozu jedoch auch Cochems Erzählung von dem schrecklichen Kindermord Stoff genug lieferte. Der Engel hält dann eine Schlussrede, worin er nochmals die Haupthandlungen der „Tragödie“ erwähnt.

Die Vergleichung des Geburt-Christi-Spiels mit Cochem zeigt demnach, dass das ganze Spiel eigentlich nur eine Umsetzung des Cochemschen Textes in Verse ist. Wenn auch bei einzelnen abweichenden Teilen der Einfluss einer andern Quelle, vielleicht ein anderes Christkindlspiel, wahrscheinlich ist, so ändert dies an dem Haupt-Abhängigkeitsverhältnis von Cochem nichts. Cochem war bei diesem Spiele in der Hauptsache Quelle.

Nun folgt bei A. Schlossar I. S. 169 f. „Das Leiden Christi“ oder das Steiermärkische Passionsspiel, bei dem die Vergleichung für uns doppelt wichtig ist, weil nicht nur die Beziehung zu Cochem, sondern auch zu unserem B. P. in Betracht kommt. Wir finden hier in der Hauptsache wiederum Cochems Text in Verse umgesetzt, nur zeigt dieses Leiden-Christi-Spiel nebenbei starke Erweiterungen, die nicht mehr auf Cochem, sondern auf eine andere Quelle zurückzuführen sind[1]). So geht hier, ähnlich wie bei den Paradeisspielen, eine Teufelsscene voran. Magdalena sollte vom Hoffartsteufel gewonnen werden, sie lässt sich jedoch von der Schwester Martha zu Jesus bekehren. Besser gelingt später den Teufeln ihre Verführung mit Judas Ischariot, der vom Geizteufel zum Verrate verleitet wird. In dieser letzteren Teufelsscene berührt sich dieses Passionsspiel mit unserem Tweraser Passion, wo eine Judas-Teufelsscene eingeschaltet ist, während die vorangehende Teufelsscene weder mit Cochem noch mit unserem Passionsspiel eine Berührung zeigt. Zwar erzählt Cochem auch im 86. Kap. „von der Bekehrung Mariae Magdalenae“, aber sie wird hier nicht in unmittelbare Beziehung zu den Höllengeistern gebracht. Der Anschluss an Cochem beginnt in diesem Passion erst V. 220 f.: „Beurlaubung Jesu von Maria“.

Der Verfasser hat mit der Umsetzung des Cochemschen Textes in Verse mit vier oder drei Hebungen zugleich den Inhalt stark zusammengezogen, was übrigens nur dem Spiele zugute kommt. Die Beurlaubung beschränkt sich hier hauptsächlich auf die drei Bitten Marias. Selbst-

1) Vgl. die Anmerk. A. Schlossars zu diesem Stücke S. 330—34.

verständlich kann bei solcher Zusammenziehung kein so getreuer Anschluss an Cochems Text erwartet werden.

Ich stelle hier zur Beurteilung dieses Abhängigkeitsverhältnisses die erste Bitte nach beiden Texten gegeneinander. Vgl.

V. 260—67:	Cochem: „Wie Chr. seiner Mutter sein Leyden offenbahrte“:
„Weil du, mein Kind, gedenkst daran An unser beides Lieben, Bitt' dich deswegen herzlich schön, Dein Urlaub thu aufschieben; Gewähr mir nur ein' treue Bitt, Weil es ist nun zum Sterben, Ach, liebster Schatz, versag mir's nit, Lass mir die Gnad erwerben.“	Mein hertz-allerliebstes kind, du weist, wie grosse lieb ich zu dir trage, und daß mir natürlicher weise nicht möglich seye, von dir geschieden zu sein; derowegen, wann es durch Gottes willen möglich ist, so bitte ich, du wollest dein leyden noch eine weil aufschieben, damit wir beyde noch eine zeit in lieb und freud bey einander wohnen ....

Im Passion ist das Aufschieben des Leidens nicht die erste Bitte wie bei Cochem, sondern schlechthin eine Bitte, darauf kommen erst die drei Bitten, wobei dann aus der zweiten bei Cochem im Passion zwei Bitten gemacht wurden. Die zweite Bitte Marias verlangt die Wahl eines andern, nicht so schrecklichen Todes. Daraus wurde im Passion die erste Bitte, Chr. solle sich von den Juden und Heiden nicht so schmerzlich morden lassen, und zugleich die zweite Bitte, er solle nicht eines solchen Todes sterben. Die dritte Bitte stimmt wieder beiderseits überein, Maria begehrt nämlich mit ihrem Sohne zu sterben. Offenbar ist hier im Passion eine Verwirrung eingetreten, die sich entweder durch Unaufmerksamkeit des Verfassers oder durch mangelhafte Überlieferung erklärt. Der erste und zweite Aufzug des Böhmerwald-Passions sind hier zusammengezogen oder es findet vielmehr die Beurlaubung nur von der Maria, nicht auch von den Freunden statt. Es folgt darauf gleich das letzte Abendmahl S. 183 V. 388 f. Damit aber der Abschied von den Jüngern nicht ganz unberücksichtigt bleibe, tritt Jesus vor dem Abendmahle auf und erwähnt jetzt des Urlaubes von seinen Jüngern. Vgl. den Anfang des B. P. mit

V. 388 f.:	Cochem vom Abschied Christi S. 14b:
O allerliebste Jünger mein, Nun ist die Zeit ankommen, Dass ich nit lang werd bei euch sein: Schmerzvoll hab Urlaub g'nommen Von meiner liebsten Mutter schon, Wie ihr selbst wohl gesehen.	Meine liebste freund, die zeit kommet herzu, daß ich hingehe den willen meines himmlischen Vatters zu verrichten, derowegen muß ich von euch meinen abschied nehmen, weil ich nicht länger bey euch bleiben kan ......
Doch ist auch mein Verlangen sehr, Zu g'niessen mit euch das Osterlamm	Mit grossem verlangen habe ich verlangt mit euch das Osterlämmlein zu essen ....

Noch sind wir aber nicht beim Abendmahle, vielmehr befiehlt der Herr erst seinen Jüngern, wo er das Abendmahl halten will. Auch diese

Erweiterung (V. 408—36) ist Cochem entnommen, doch ist V. 437—63 ein Selbstgespräch des Judas Ischarioth eingeschoben, das in seiner derben, volkstümlichen Art vom Verfasser selbst herrühren mag.

Das Abendmahl (V. 464—664) ist gegenüber dem B. P. stark ausgeweitet und zu den vielen Reden der Jünger reichte auch Cochems Text nicht aus, der Verfasser half sich selbst. So wird zum Abendmahle Steirer Wein verlangt und Simon beteuert seinen guten Willen mit folgendem Spruch:

„Ich wollte auch nichts darnach fragen,
Wenn man mich auch voneinander thät sagen (d. i. sägen).“

Dagegen vgl. man bezüglich Cochems:

V. 465—67:	Cochem 4. Kap. S. 24 (II. Teil):
Seid willkommen, liebster Meister mein, Mich g'freut's, dass ihr bei mir wollt sein, Das Abendmahl zu geniessen	Seyd mir willkomm, mein geliebter Meister! ich erfreue mich, daß ihr mir die ehr thut, und die Ostern in meinem haus halten wollet.

Bei der Fusswaschung will sich Petrus nach Cochems 5. Kap. S. 28b nicht waschen lassen. Als aber der Herr sagt: „... so wirst du keinen Theil an mir haben,“ ist er bereit, sich den ganzen Leib waschen zu lassen. Auch diese Stelle ist in den Passion aufgenommen. Vgl.

V. 625—30:	Cochem S. 28b:
Petre, wenn du nit die Füß lässt waschen dir, Sollst du keinen Theil haben an mir.	Werde ich dich nicht waschen, so wirst du keinen theil an mir haben.
Petrus:	Petrus erschrak sehr und sprach:
Herr, nicht allein die Füsse mein, Hand und Haupt sollen auch gewaschen sein.	O mein lieber Meister, ehe ich von dir wolte geschieden sein, lieber wolte ich zulassen, daß du mir den gantzen leib waschetest.
Jesus:	Vgl. B. P. III. Aufzug Z. 612:
Petre, gewaschen ist ganz rein, Es dürfen nur die Füsse gewaschen sein.	Es ist genug, wenn nur die Füß sind gewaschen.

Allerdings konnte hier auch die Heil. Schrift als Quelle dienen. Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 17 und Joh. 13, 10.

Von V. 665—755 wird Judas' Verrat dargestellt. Der Geizteufel tritt hier wieder auf und ermuntert den Judas zum Verrat. Der Kaiphas zählt ähnlich wie im Tweraser P. dem Judas in gereimten Sprüchen das Geld hin, doch zeigt sich im Wortlaute keinerlei Beziehung zum Tweraser P., auch die Verführung des Judas ist im T. P. anders dargestellt. Es bleibt nur V. 755: „Ein gutes Trinkgeld geb ich noch dir“ auffällig, da er mit dem B. P.: „Wir werden dir noch ein gutes Trinkgeld geben“ übereinstimmt, ohne dass diese Worte auf Cochem als gemeinsame Quelle zurückgeführt werden könnten. Die Beziehung zu Cochem ist hier nicht so

ausgesprochen wie in andern Stellen, zumal da die Teufelsscene und die Zählreime mit Cochem nicht in Berührung sind. V. 683 f. ist auch so allgemein gehalten, dass sich schwer eine besondere Beziehung erwarten lässt. Näher steht hier V. 683 dem Böhmerwald-Passion als Cochem oder der Heil. Schrift. Vgl.

H. P. 725:	Leiden Chr. I, 683:
Seid gegrüsst, ihr wohlweiseste Herrn!	Seid gegrüsst, ihr jüdische Herrn!

Bei Cochem heisst es nur: „Ihr Herrn!“ Vgl. Das Passionsspiel des Böhmerwaldes S. 17. Diese ganze Judasscene zeigt wie gewöhnlich mehr volkstümliche Bearbeitung.

Mit V. 756 f. beginnt die Ölbergscene, die ganz nach Cochem, aber weniger umfangreich als im B. P. bearbeitet ist. Gewisse Teile sind hier sogar zwischen den Versen in Prosa eingefügt. So die Rede des Engels Z. 795—800 nach Cochems II. Kap. 12 S. 73, die folgende Rede des Engels Z. 807—16 nach Cochem S. 74; die Verse sind hier inhaltlich leer, weil sie zu viel Stoff der Cochemschen Darstellung zusammenfassen. Die Gefangennehmung V. 886—939 ist in Versen abgefasst und bietet umgekehrt wieder mehr als Cochem enthält. Die Rede des Judas V. 859 bis 66, 879—85, die Reden der vier Juden, V. 886—915, deren Zahl mit dem B. P. übereinstimmt, die Rede des Petrus und Malchus, V. 916—35, sind dramatische Erweiterungen, welche über Cochem hinaus wahrscheinlich nur durch die Phantasie des Verfassers dieses Passions zustande gekommen sind; denn auch hier sind überall Cochemsche Redensarten beigemischt, vgl. V. 859, 886, 888, 904—7, 908, 913—15, 922 und die Rede Jesus' zu Judas V. 871—78 ist wohl nur eine Verarbeitung der Rede bei Cochem im II. Kap. 13 S. 83a. Jesus wird nun vor den Rat geführt V. 940—1031. Hier fällt besonders die Prosarede des Kaiphas auf V. 942 bis 54, die genau zu Cochems II. Kap. 16 S. 104 stimmt, aber auch die folgenden Verse lassen sich alle inhaltlich auf Cochem (16. Kap.) zurückführen, nur die Umsetzung in Verse machte gewisse Änderungen notwendig. Von V. 1032—54 bildet des Judas Reue eine besondere Scene, in der auch der Teufel auftritt und sich im voraus auf seine Beute freut. Im H. P. fehlt diese Scene ganz, im T. P. ist ein Teil derselben aufgenommen: Judas wirft dem hohen Rate sein Blutgeld hin; bei Cochem ist im 19. Kap. von Petri Verleugnung, auch von Judas' Reue, sowie von der Thätigkeit des Teufels die Rede, so dass selbst in dieser Teufelsscene Cochems Einfluss wirksam sein kann.

Die Verleugnung Christi V. 1056—91 zeigt einige dramatische Erweiterungen gegenüber dem B. P., doch ist hier wie bei Cochem und im B. P. wieder die Magd, die den Petrus verdächtigt und überall auch in den Reden Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 19 S. 129. Die Erweiterung kommt hauptsächlich daher, weil der Verfasser die dreimalige

Verleugnung, wie sie Cochem erzählt, stärker ausgenutzt hat. Die Übereinstimmung mit Cochem liesse sich in vielen Versen wie anderwärts durch Gegenüberstellung veranschaulichen. Die erste Scene des VII. Aufzuges im B. P. nach Cochems II. Kap. 18 findet sich ähnlich auch hier V. 1092 bis 1108 wieder, doch mehr bloss angedeutet, indem hier Maria nur bei Petrus sich über ihren Sohn erkundigt und von diesem das Bekenntnis seiner Verleugnung erfährt. Von Johannes, Magdalena, den Wächtern, von Jesu Klagerede im Kerker ist hier keine Rede, aber Mariä Frage V. 1092 bis 93 und Mariä und Petrus' Antwort V. 1094—1108 ist fast wortgetreu aus Cochems II. Kap. 19 S. 131 entnommen. Jesus vor Pilatus V. 1109 bis 53 stimmt mit Cochems II. Kap. 20 und dem B. P. überein, um so mehr, als hier teilweise die Rede in Prosa eingefügt ist. Jesus vor Herodes V. 1154—1200 enthält wiederum Prosa neben Versen. Die Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 21 und dem B. P. wird jedem vergleichenden Leser sofort klar, nur sind einige Reden hier einem Diener des Herodes zugeteilt. Jesus wieder vor Pilatus V. 1201—70. Auch hier geht die Übereinstimmung mit Cochems II. Kap. 22 und damit mit dem B. P. in derselben Weise weiter. Die Geisselung Jesu V. 1271—1339 ist von gereimten Sprüchen begleitet, wie diese ähnlich auch im H. P. ist, doch findet sich im Wortlaute keine Beziehung. Diese Sprüche zeigen auch mit Cochems II. Kap. 24 keinen Zusammenhang, sondern sind durch Überlieferung von den ältern Spielen auf die jüngern übergegangen oder danach wieder neu nachgebildet worden.

Christus wird wiederum zu Pilatus geführt und verurteilt V. 1340 bis 1436. Der Gedankengang ist auch hier derselbe wie im B. P. und bei Cochems II, Kap. 29—30; eine kleine Abweichung macht sich hier durch Einführung zweier Diener des Pilatus geltend, während die Gemalin des Pilatus nicht auftritt. Das Urteil ist in Prosa und im gleichen Wortlaut wie bei Cochem und im B. P. mitgeteilt. Nun folgt die letzte Judasscene, Judas' Verzweiflung V. 1437—1508, in der der Teufel und der Tod auftreten. Diese Scene hat weder mit Cochem — denn im 19. Kap. ist zwar der Teufel erwähnt, aber der Tod nicht — noch mit dem B. P. genaueren Zusammenhang. Doch zeigt sich dieser gleich wieder im folgenden Kreuzgang V. 1509—41. Die Begegnung mit Maria folgt hier in anderer Ordnung als im B. P. nach dem Zusammentreffen mit Simon von Cyrene und der Veronika, die Reden selbst stimmen fast wortgetreu zu Cochems II. Kap. 33 f. und zum B. P. Die Kreuzigung und der Tod Christi V. 1542 bis 1738 sind ausführlicher behandelt als im B. P. Hauptsächlich sind die Spottreden der Juden, die Bekehrung des Longinus Züge, die der Verfasser vielleicht nicht bloss aus Cochem schöpfte, sondern vielfach nach eigenem Geschmack oder aus andern Darstellungen von Volksschauspielen einfügte. Im allgemeinen mag wohl auch hier Cochem als Richtschnur für die Darstellung gedient haben, aber es ist begreiflich, wenn bei der ungemein

breiten Erzählung Cochems und bei der Umsetzung in Verse von Seite des Verfassers nicht nur hier, sondern auch an manchen andern Stellen vom Wortlaute Cochems abgewichen und der gleiche Gedankengang mehr in eigene Worte gekleidet wurde. Es müsste jedem andern bei Dramatisierung einer so weitläufigen Erzählung ebenso gehen: man würde die dramatisch tauglichen Stellen wenig verändert aufnehmen, bei überreichem Stoff aber würde man sich mehr vom Gedankengange leiten lassen und die Worte lieber selbst dazu geben, als sie aus verschiedenen Stellen zusammensuchen. Allerdings greifen gewisse Scenen, wie die Teufelsscenen, in diesem Leiden Christi weiter über diese Quelle hinaus; sie bedeuten wahrscheinlich einen Einfluss anderer Volksschauspiele oder volkstümlicher Überlieferungen.

Das Leiden Christi aus dem Gurkthale in Kärnten, das A. Schlossar im Anhange seiner D. Volksschauspiele II. S. 271 f. mitteilt, zeigt, wie schon A. Schlossar II. S. 400 bemerkte, in vielen Teilen Beziehungen zum Steiermärker Leiden Christi, das wir in der Hauptsache bereits als eine dichterische Bearbeitung Cochems kennen gelernt haben. A. Schlossar verweist auf die Beurlaubung, die Fusswaschung, den Urteilsspruch, worin sich eine gemeinsame Vorlage erkennen lasse. Diese gemeinsame Vorlage ist eben Cochems Text, der da wieder durchblickt. Es lässt sich hier aber bei der starken Änderung der Sprache, hier Verse — dort Prosa, auch durch eine genauere Vergleichung nicht sicher feststellen, in welchem Ausmasse Cochem benutzt wurde und ob unmittelbar oder vielleicht durch ein anderes Volksschauspiel.

Vom Prolog II. S. 271 wollen wir absehen, da derselbe gewöhnlich nur in weiten Zügen eine Inhaltsangabe bildet und eine geistliche oder weltliche Ermahnung an die Zuschauer enthält, sich daher zur Vergleichung nicht gut eignet. Aber auch der zweite Auftritt, wo der Tod singt und redet, zeigt keine recht deutliche Beziehung zu Cochem, wiewohl Cochem in seinem Zusatz zu dem Leben Jesu (von den vier letzten Dingen: Tod, Gericht, Hölle, Himmelreich) auch vom Tode im besondern handelt. So könnte die vierte Strophe des nach Höltys Totengräberlied bearbeiteten Liedes (V. 43—48) auf Cochem beruhen, der den Tod Christi auch in nahen Zusammenhang mit dem Tode der Menschen bringt (vgl. I. Kap.: „Wie erschröcklich der Tod seye“ und A. Schlossar II. S. 401). Ferner spricht der Tod V. 63: „Mein Pfeil wird ihn gewiss nicht fehlen“ . . . Diese Darstellung des Todes mit dem Pfeile erinnert lebhaft an Cochems Abbildung zum genannten Kapitel. Der Tod durchbohrt mit einem langen Pfeile den im Bette liegenden Kranken, während die Angehörigen verzweifelt die Hände ringen und wehklagen. Die Möglichkeit einer Anlehnung an Cochem ist hier nicht ausgeschlossen, sowie auch später die Judasscenen mit den Teufeln eine ähnliche Beziehung haben könnten.

Im dritten Auftritt erscheint Christus mit seinen Jüngern. Er offenbart ihnen die Nähe seines Leidens, die Absichten seiner Feinde und fordert sie zum letzten Besuche Bethaniens auf, um von der Mutter und den Freunden Abschied zu nehmen. Damit wird also einerseits das Leiden geoffenbart, anderseits die Urlaubnehmung vorbereitet. Diese Darstellung entspricht nicht ganz der Cochems, wiewohl sich der Schluss mit Cochems Darstellung vergleichen lässt:

V. 83—88:

Lasst uns gehn nach Bethanea
Zum G'nuss der letzten Freuden
Wo ich noch hoff, der Mutter mein
Und auch den Freunden eben
Vor meinem Tod das Lebewohl
Und auch Urlaub zu geben.

Cochems II. Kap. 3 S. 14:

Am Grünen-Donnerstag morgens kame der betrübte Sohn Mariae wider, und wolte den letzten tag seines lebens mit seinen allerliebsten freunden in freuden verzehren.

(Urlaub von Mutter und Freunden ist dann wieder nach Cochems Darstellung!)

Die Anordnung des Stoffes und die dramatische Fügung verrät überhaupt in diesem Leiden Christi grössere Freiheit in der Behandlung; es kann daher obige Scene neben einer Anlehnung an Cochem noch jene dramatische Wendung erfahren haben, dass Christus zuerst mit seinen Jüngern auftritt, um den Besuch Bethaniens anzukündigen. Im vierten Auftritte zeigt sich der Anschluss an Cochem bereits deutlicher. Die Juden halten Rat wider Christum, Kaiphas spricht zur Versammlung. Diese Scene fehlt im Steiermärker P., dagegen finden wir sie im B. P. und bei Cochem I. Kap. 91 „Von dem Rath wider Chr.“.

V. 89—92 setzt eine Erörterung des Lebens und Wirkens Christi voraus, wie dies schon im ersten Rat wider Christum und dann hier im zweiten bei Cochem zu finden ist. Es wird jedoch nicht auf die einzelnen Thaten eingegangen, sondern nur ganz allgemein gesagt:

Kaiphas: „Euch sind bekannt, Ihr lieben Herren,
Christi That und falsche Lehren!
Viel Volk hat er an sich gezogen,
Mit falscher Lehre Viel' bewogen:“

Die weitere Rede des Kaiphas ist auch ziemlich frei behandelt, doch lässt sich, freilich auch mit Beziehungen zur Heil. Schrift, vergleichen

V. 93—96:

Und lasst man ihm ferner seinen Muth,
Die Juden er verführen thut:
Und fallen uns die Römer ein,
Vom Lande wir vertrieben sein.

Cochems I. Kap. 91 S. 466b f.:

Lassen wir ihn also, so werden alle an ihn glauben. Und die Römer werden kommen und unser Land und Leute nehmen.

Auch die Reden der Räte erinnern an Cochem. Vgl.

V. 107—10:

Man muss mit Listen unterkommen,
Dass er in unsre G'walt wird g'nommen!

Cochems II. Kap. 15 S. 97a:

Wenn man einen Hexenmeister, welcher das gantze land verzaubert hätte ... endlich durch List gefangen bekommen hätte.

Cochems I. Kap. 91 S. 468b:

Der Vogel muss gefangen werden,
Sodann kann man sein Nest verderben.

Dann er ware vogel-frey gemacht: und wer ihn nur antraffe, dorfte ihn umbringen.

V. 115—16:

Nur nicht gleich an dem Ostertag!
Das Volk aufrührisch werden mag.

Cochems II. Kap. 13 S. 78:

Die Herren aber sagten: Es dunckt uns nicht rathsam zu seyn, an disem hl. Oster-Fest; dann es wurde grosse aufruhr unter dem volck machen.

Vom 5. bis 7. Auftritt haben wir Teufelsscenen mit Judas, in denen nicht allein Cochem, sondern vielleicht, wie beim Steiermärker Leiden Christi, auch eine andere alte Überlieferung, hereinspielt. Der 8. Auftritt: die Unterhandlung des Rates mit Judas — ist hier stark zusammengezogen, die Zählreime zeigen aber auch hier wieder eine andere Fassung als im Steiermärker oder im B. P. Der 9. Auftritt ist eine Rede des Judas in acht Verszeilen, dagegen ist der 10. Auftritt: der Abschied Jesu von Maria, Magdalena und Martha — entsprechend der Cochemschen Fassung breiter behandelt. Doch ist diese Scene hier noch kürzer dargestellt als im Steiermärker Leiden Christi. Hier ist nur die dritte Bitte (V. 285: „Lass mich mit dir auch sterben") deutlich geschieden, die erste und zweite läuft auf den gleichen Gedanken hinaus (V. 259: „Thue dich dem Tod entziehen" — V. 269: „Thue dich dem Tod entwinden"), auch werden diese nicht als erste und zweite Bitte bezeichnet. Sonst ist in diesem Auftritte die Offenbarung des Leidens in ähnlicher Weise wie im Steiermärker P. mit dem Abschied von den Freunden verbunden. Es lässt sich hier auch einige Übereinstimmung zwischen dem Kärntnerischen und Steiermärkischen P. bemerken. Vgl.

Kärntn. P. V. 270—77:

Gleichwie der Mensch verloren hat
Beim Apfelbaum das Leben,
Der G'nuss war ihm ja tödtlich schad,
Sein Heil hat er vergeben:
So thuet auch mich in gleicher G'stalt
Die Liebe hart bezwingen,
Die Sünd den Menschen g'fangen halt,
Ich musst ihm 's Leben bringen.

Steierm. P. V. 284—91:

Mein Schatz und mütterliche Zucht,
Antwort darauf zu geben:
Weil Adam durch des Baumes Frucht
Verloren hat sein Leben,
So muss ich auch mit meinem Tod
Am Holz das Leben erwerben,
Und alle Trübsal, Angst und Noth
Gern leiden bis ins Sterben.

Vgl. beide Fassungen mit Cochems Darstellung II. Kap. 2 und im I. Aufzuge des B. P.: „Chr. sprach: Meine allerliebste Mutter, daß du begehrest, ich solle mir einen geringern tod erwählen, das kan nicht seyn: dann die Göttl. Gerechtigkeit erfordert, daß ich die allergrausamste marter und allerbittersten tod leyden solle; damit die sünde Adams und aller menschen völliglich bezahlt werden. Dann gleichwie die sünder meinem himmlischen Vater" u. s. w.

Die Vergleichung beweist nicht viel, doch könnte man an dieser Stelle vermuten, der Steierm. Text stehe dem Kärntner fast näher als die hier etwas weiter abstehende Darstellung Cochems. Vgl. aber eine andere Stelle in beiden Spielen:

Kärntn. P. V. 290—301:	Steierm. P. V. 372—87:
Maria: Gott sei's geklagt, weil's doch sein muss, Ich kann nicht sein entgegen, Gieb mir doch aus deinem Gnadenfluss Den himmlisch letzten Segen.	Maria: Ach weh, nun muss ich schon zurück, Ich kann nichts mehr erwerben: Mein Herz bricht mir zu tausend Stück, Für Leiden muss ich jetzt sterben; Nun küss ich dich zum letztenmal, Bring dich nicht mehr zuwegen, So bitt ich dich zu tausendmal Um deinen heiligen Segen.
Christus: Der Vater in dem Himmelreich, Der wolle dich gesegnen, Der heilige Geist lass dir zugleich Kein Unheil auch begegnen: Nun ist es Zeit, dass ich mich gieb In meines Feindes Handen, Um alles, was da malt die Schrift Zu leiden, Strick und Banden.	Christus: Gesegn' dich Gott, o Mutter mein, Sammt allen deinen Freunden, Nun will ich mich, es muss doch sein, Ergeben meinen Feinden.
(Vgl. Cochems II. Kap. S. 9a: „Dises haben schon vorlängst die Propheten geweissaget ...")	Alles, was worden prophezeit, Muss heut also geschehen, In Kürz' werd't ihr mit grösster Freud Mich alle wiedersehen.
Maria: So geh, mein Sohn, erlös die Welt, Und thue nach Gottes Willen: Weil es ansonst wär schlecht bestellt, Thue dies mit Blute stillen. Der Vater wolle dir beistehn, Den du zum G'leit mir geben, Und mit dir zu dem Tod hingehn: Bring uns das ewige Leben.	Cochems III. Kap. S. 19b: .... so gehe hin und erlöse die Welt. Gott der himmlische Vatter wolle dich stärcken, der hl. Geist wolle dich trösten ...

Eine auffällige Übereinstimmung findet sich bei diesen Stellen nur im K. P. 293 und St. P. 379, K. P. 298—99 und St. P. 382—83, wo die Bitte um den Segen und der Entschluss Christi, sich den Feinden zu übergeben, ausgesprochen wird. Die Übereinstimmung der ersten Stelle erklärt sich indessen aus Cochem, wo Maria beim Abschied Christi (Kap. III S. 19a) spricht: „Dann tausendmal besser ist mir, mit dir sterben, als ohne dich leben. Wann es dann aber muß geschyden sein, so bitte ich demütig um deinen Göttlichen Seegen, damit ich gestärcket werde, das grosse leyd gedultiglich auszustehen." Ebenso lässt sich die zweite Stelle mit

den Abschiedsworten Christi bei Cochem Kap. III S. 15a zusammenhalten: „Nun dann, meine allerliebste Mutter! weil es muß geschieden seyn, so sage ich dir gute Nacht, und befehle dich meinem himmlischen Vatter. Und ihr, meine liebe Freunde, lebet wohl, meine zeit ist da, daß ich von euch scheyde,“ wenn auch von der Übergabe an die Feinde hier im besondern nicht die Rede ist. V. 302 f. des K. P. zeigt deutliche Abhängigkeit von Cochem. Wir bemerken also, dass sowohl der St. P. als der K. P. hier eine Beziehung zu Cochem aufweisen, und wenn nun diese beiden P. auch unter sich eine gewisse Übereinstimmung zeigen, so erklärt sich diese nicht aus der unmittelbaren Abhängigkeit dieser beiden P. von einander, sondern durch ihre Abhängigkeit von Cochem als der gemeinsamen Quelle beider. Die V. 310 folgenden Trostreden der Frauen sind wieder freier gehalten, der Verfasser bemüht sich sichtlich, mehr poetischen Schwung in die Schlussreden des 10. Auftritts zu bringen; doch verraten V. 321, 324, 327, 330—32, 344 auch hier Cochemschen Einfluss.

Dagegen hört im 11. und 12. Auftritte plötzlich wieder Cochems Einfluss auf, auch der Steiermärkische Passion zeigt hier keine Beziehung zum Kärntnerischen. Der hohe Rat sowie Judas sind hier volkstümlich karikiert, die italienischen Namen der Ratspersonen sprechen insbesondere für den volkstümlichen Ursprung dieser Scenen.

Auch im 13. bis 15. Auftritt ist keine unmittelbare Benutzung Cochems nachzuweisen, denn eine solche Darstellung kann ebensowohl auf der Erzählung der Evangelisten als auf Cochems Wiedergabe nach den Evangelien beruhen. Das was in Cochems Darstellung eigentümlich ist, findet sich hier eben nicht; auch in der Fusswaschungsscene kann ich keine deutliche Beziehung zwischen dem Steierm. und Kärntn. Spiele und daher auch nicht zwischen dem letzteren und Cochem entdecken[1]). Eine gewisse Übereinstimmung in der formellen Behandlung solcher Scenen, die schon in der Heil. Schrift eine feste Gestalt haben, versteht sich von selbst, ebenso ist allen diesen Spielen eine gewisse volkstümliche Charakterisierung und Behandlung eigen, wie sie sich im Laufe der Zeiten im Volke traditionell fortgeerbt hat. So lässt sich auch im folgenden zweiten Aufzuge in allen fünfzehn Auftritten nur weniges finden, was mit einiger Sicherheit als Cochems Eigentum nachgewiesen werden kann. Im 4. Auftritt erinnert die üble Behandlung, welche Martha von den zwei Rittmeistern erfährt, sowie im 5. Auftritt der Wechselgesang zwischen Maria und dem Wächter an Cochems XVIII. Kap. „Mariae kommt zeitung ihr Sohn seye gefangen“. Dem Wortlaute nach liesse sich im 5. Auftritt eine Stelle vergleichen. Beiderseits spricht der Wächter:

1) Vgl. Schlossar, Volksschausp. II, S. 400.

V. 955—58:	Cochems XVIII. Kap. S. 126a:
Man hat heut diese Nacht Ein G'fangnen hergebracht, Gestossen hin und her, Geschlagen noch viel mehr.	Man hat vor etlichen stunden einen gefangenen mit grossen schimpf herein geführt, der arme mensch sahe übel aus, und war gar jämmerlich zerschlagen.

In V. 978 und 981 werden die Juden in ihrem Treiben gegenüber Jesu als „rasend“ und „toll“ bezeichnet. Auch bei Cochem heisst es im XIV. Kap. „Wie Chr. gefangen worden“ S. 86b nach Chrysostomus, dass Gott in dieser Leidensnacht allen Teufeln, selbst dem Lucifer, Macht über die Juden gegen Christus gegeben habe, so dass „sie gleichsam vor Zorn und Bosheit rasend wurden“.

In V. 983 nennt Judas den Annas „Hochwürdig“, wie dies auch bei Cochem im XVI. Kap. S. 106a vorkommt.

V. 1043.	Cochems XV. Kap. S. 98a:
Sag an, wer hat dir denn Das Lehramt übergeben ...	Wer hat dir g'walt gegeben, zu lehren . . . .

Besonders zeigt der 9. Auftritt inhaltlich und selbst im Wortlaute Übereinstimmung mit Cochem:

V. 1129—40:	Cochems XVIII. Kap. S. 124:
	Johannes hat vom Weinen Augen wie lauter feur, als er von Caiphas' Haus nach Bethanien kommt.
Maria: Bekenn die Wahrheit doch nur ein, Die Augen nichts Guts ankünden. Ach, Johann, mit welchen Schmerzen Wart ich deiner Gegenwart; Sag es diesem armen Herzen, Geht es meinem Sohne hart?	Maria spricht: O mein Johannes, sage bald an, wie stehet die sach mit meinem armen Kind? Dann ich mercke wohl, dass du traurige bottschaft bringest. Ich bitte dich, sage nur bald, wie es stehe.
Johannes: Ach, Maria, ich muss gestehn, Es thut sehr schlecht mit ihm hergehn, Denn Judas hat ihn verrathen, Er ist in der Juden Gewalt gerathen, Wird hart gebunden und tribulirt, Zum hoheu Priester hingeführt.	Der liebe Johannes hielte die zähren ein, so vil er kunte, und sprach: O liebe Frau, mit eurem Sohn stehet es so schlecht, dass ich michs scheue zu sagen. Dann die Juden ihn als einen mörder gefangen . . . und gehen so übel mit ihm um, dass ichs vor hertzenleid nicht sagen kan: und Judas der böse mensch hat ihn verrathen, zu Annas und Caiphas geführt.

V. 1145—46:	Cochem XVIII. Kap. S. 125a:
Ach, Kind, ach, Sohn, ach, meine Freud! O, Juda, welch Undankbarkeit!	Ach, ach mein Kind Jesu! wo ist mein trost und freud! O Judas, du undanckbarer mensch!

V. 1156:	Cochem, S. 125b:
Drum lasset uns der Stadt zugehn.	gehe doch mit mir in die stadt.

An diesen Stellen finden wir auffällige Übereinstimmung, indessen ist dem Umstande, dass diese Übereinstimmungen gerade in specifisch Cochemschen Partieen zu finden sind, mehr Gewicht beizulegen als dem übereinstimmenden Wortlaute selbst. Es gewinnt den Anschein, als wären im Kärntn. P. aus Cochem nur solche Stellen eingefügt, die gerade Cochem eigen sind; aber auch hier zeigt sich kein sehr enger Anschluss, wenn man selbst davon absieht, dass der Text in Verse umgesetzt und daher stark verändert werden musste.

In allen weiteren Auftritten finde ich dann keine deutliche Anlehnung mehr an Cochem bis zum Todesurteil in V. 2117—35, das dem Sinne entsprechend in Prosa eingefügt wurde. Doch auch in diesem Urteilsspruch ist Cochem nicht getreu wiedergegeben, sowie auch die Stelle im Steierm. P. und im Böhmerwald-Passion wieder etwas abweichend lautet. Man muss annehmen, dass jeder Verfasser zwar den Spruch aus Cochem genommen, aber jeder nach eigenem Geschmack verarbeitet hat.

Auch in den folgenden Auftritten begegnen wir wieder poetisch verarbeiteten Stellen, die wohl nur auf Cochem zurückzuführen sind. So lässt sich die Rede des ersten Portier zu Maria beim zweiten Kreuzfall mit Cochems Darstellung „Chr. begegnet seiner Mutter“ zusammenhalten:

V. 2325—28:	Cochems XXXIII. Kap. S. 233b:
	Dann derjenige, so die nägel truge, hielte dieselbige der traurigen Mutter vor die augen, sprechend:
Schau, Weib, sieh die drei Nägel an, Woran dein Sohn muss hangen, Sie werden ihm wohl taugen schon, Wann er am Kreuz wird prangen.	Sihe, o Weib, mit disen nägeln muss dein Sohn heut ans creutz geschlagen werden; hättest du ihn besser erzogen, so wäre er zu solchem leyd nicht kommen.

Als Maria Jesus auf dem Leidenswege zu begegnen sucht, bittet sie Johannes um das Geleite, auch Martha und Magdalena sind dabei. Hier scheint die ganze Scene, wiewohl nicht überall im Wortlaute, nach Cochem bearbeitet. Vgl.

V. 2409.	Cochems XXXIII. Kap. S. 232b:
	Darum sprach Maria zu Johanne:
O mein Johann, ich bitte dich, Zeig mir den rechten Ort, Damit den Sohn wohl sehe ich, Und sprechen könnt ein Wort.	Mein lieber vetter Johannes, ich sihe, dass ich an disem ort, vor dem grossen volck nicht kan zu meinem sohn kommen, darum bitte ich, führe mich an einen ort, da ich mit ihm vor seinem end ein wörtlein reden, oder ihn in seinem leyden trösten könne ...

Johannes:
Wenn es so Euer Wille ist,
Ihr allerliebste Frauen,
So lasst uns gehn, spart keine Frist,
Wir wollen ihn beschauen.
Ich glaub, wir sind am rechten Weg,
Wie die Blutstropfen zeigen . . .

St. Johannes sprach: Liebe Frau, ich förchte . . ., dannoch will ich euch disen dienst erweisen, und durch einen kurtzen weeg an einen ort führen, wo er mus vorüber gehen . . . .

Diese Scene ist in ihrer ganzen Eigenart nach der Cochemschen Darstellung gezeichnet, doch stimmt der Wortlaut wiederum nur teilweise überein. Freilich ist hier zu beherzigen, dass dieser Passion überhaupt in seiner kurzen, skizzenhaften Behandlung der Scenen die eingehende und breite Darstellung Cochems nicht brauchen konnte; anderseits wollte der Verfasser ein derberes, echt volksmässiges Spiel machen, das nach seiner Erfahrung nicht durchweg nach Cochem bearbeitet sein durfte, wenn es seinen Zuschauern gefallen sollte.

Von diesen Gesichtspunkten aus liesse sich der ungenaue Anschluss an Cochem erklären, wenn er auch sonst keine andere Quelle benutzt hätte, allein es scheint doch, dass der Verfasser dieses Passions Cochem nur in gewissen Scenen wirklich zu Rate gezogen hat und auch hier sich mehr bloss vom Gedankengange als vom Wortlaut leiten liess.

Ich finde nämlich auch bis zum Ende des Passions keine auffällige Stelle mehr, die auf Cochem zurückzuführen wäre, denn soweit nur die Heilige Schrift ausgebeutet wird, lässt sich Cochem nicht als besondere Quelle ansehen und erweisen.

Diesem Passion folgt noch als Zwischenspiel zum Leiden Christi ein Schäferspiel[1]) und als Nachspiel die Auferstehung. Auch diese Stücke zeigen keinen deutlichen Zusammenhang mit Cochem.

Im ganzen erweist sich demnach Cochems Leiden Jesu als Quelle für viele geistliche Volksschauspiele und man darf annehmen, dass mit den hier verglichenen Spielen die Zahl der von Cochem abhängigen nicht einmal erschöpft ist.

Wir fanden fünf Paradeisspiele, die mehr oder weniger aus Cochems Leben Jesu geschöpft haben, und zwar das V. P. (Vordernberger Paradeisspiel), das Paradeisspiel im O. W. (Obergrunder Weihnachtsspiel), das Z. P. (Zuckmantler Paradeisspiel), das S. P. (Salzburger Paradeisspiel), das M. P. (Mitterndorfer Paradeisspiel), ferner fünf Weihnachtsspiele, und zwar das O. W. (Obergrunder Weihnachtsspiel), das H. H. (Halleiner Herbergsspiel), das H. D. (Halleiner Dreikönigsspiel), das H. K. (Hitzendorfer Krippelspiel), die G. Chr. (Geburt Christi aus Steiermark), ferner zwei Schäferspiele, und zwar das Spiel vom guten Hirten im V. P.

1) Dieses dürfte vor dem 2. Aufzuge eingefügt worden sein, wo zur folgenden Ölbergscene eine Waldgegend dargestellt wird.

(Vordernberger Paradeisspiel) und das Mitterndorfer Schäferspiel im M. P. (Mitterndorfer Paradeisspiel), ferner sechs Passionsspiele, von denen das B. P. (Böhmerwald-Passionsspiel) und das St. P. (Steiermärkische Leiden Christi) Cochem am nächsten stehen, während das Z. P. (Zuckmantler Passionsspiel), das O. P. (Oberaudorfer Passionsspiel), das Passionsspiel aus dem Bayerischen Walde und das K. P. (Kärntnerische Passionsspiel) nur mehr oder weniger auf Cochem zurückgeführt werden können.

Bei der verschiedenen Abhängigkeit dieser Spiele von Cochems Leben Jesu ist beachtenswert, dass manche Spiele prosaische Stücke aus Cochem enthalten, die ohne grosse Veränderung eingefügt werden konnten und daher leichter zu erkennen sind; dass hingegen bei manchen Volksschauspielen von poetischer Form Cochems Text, wenn er verwertet werden sollte, erst in Verse umgesetzt werden musste, wobei sich dann eine grössere Selbständigkeit der Verfasser geltend macht und die Abhängigkeit nicht überall mit voller Sicherheit nachzuweisen ist.

Teile, die in diesen Volksschauspielen über Cochems Leben Jesu und die Heilige Schrift hinausgehen, sind entweder eigene Erfindung der Verfasser, oder sie entstammen einer andern Quelle. Auf Rechnung der Volkspoeten möchte ich besonders die Bildung der Zählreime, mancher Judas-, Teufels-, Hirtenscenen, mancher derben Dialoge setzen, wobei allerdings meistens auch noch Einfluss alter Überlieferungen mitwirkt, andere eigenartige Scenen mögen oft direkt auf eine andere, uns noch nicht bekannte Quelle zurückgehen. Eine wichtige Quelle dieser Art für die jüngeren geistlichen Volksschauspiele ist gewiss durch den Hinweis auf Cochem offenbar geworden. Wie des Meisters Hans Sachs erwähnte Tragödie ins Volk eindrang und das Volksschauspiel erweckte und belebte, so hat noch in ausgedehnterem Masse Cochem durch sein Volksbuch besonders auf das deutsche Volk im Süden eingewirkt.

Was die Darstellung der Töchter Gottes im Paradeisspiele im besondern betrifft, ist zu beachten, dass dieser Mythus über Cochem weit zurückreicht, vgl. Passionsspiel aus dem Böhmerwald S. 15. R. Heinzel hat uns gezeigt, dass dieser Mythus auf den 84. Psalm, 11.—12. Vers: Misericordia et veritas obviaverunt sibi; iustitia et pax osculatae sunt. Veritas de terra orta est et iustitia de coelo prospexit — zurückzuführen ist. Für unsere Volksschauspiele war wohl einzig und allein Cochems Fassung massgebend, dennoch zeigte sich in einer handschriftlichen Überlieferung zum Erler Passion keinerlei Zusammenhang mit Cochems Darstellung, daher diese Überlieferung auf eine andere ältere Fassung zurückgehen dürfte. Abgesehen von verschiedenen Gedichten des Mittelalters (Erlösung, Anegenge, De Mynnen rede) bot auch st. Bernardus, Sermo I. de Annuntiatione B.M.V.[1]) eine für Theologen bequeme Fassung dieses Mythus, sowie darauf auch in

1) Vgl. Migne cursus patrolog. lat. tom. 183. 383—390. Schluss des Sermo.

verschiedenen Predigtwerken[1]) Rücksicht genommen ist. Von solcher Seite hat nicht nur Cochem selbst, der leider für seine Fassung keine Quelle angiebt, sondern vielleicht auch der Verfasser der alten Erler Hs. die Anregung zu dieser Darstellung empfangen.

Villotte friulane (Friaulische Dorflieder).

Mitgeteilt von Dr. E. **Schatzmayr** in Triest.

Dem „Furlaner“ (Friauler) ist Lied und Gesang Lebensbedürfnis: von früh morgens bis spät abends, bei der Arbeit auf dem Felde und in der Werkstatt, auf der Wanderschaft und daheim in Haus und Garten hört man ihn singen. Mehr noch die Furlanerinnen. Einzeln und in Chören, in Feld und Wald, in den Spinnereien, auf den Wegen und Steigen, nach dem Vesperläuten erschallen ihre mehr oder minder fröhlichen Gesänge (villotte). Die Furlaner sind eben ein dem deutschen Nachbar im Norden (Kärnten) und Westen (Tirol) in mancher Hinsicht näher als dem wälschen Landesgenossen verwandtes gemütvolles, derbes, tüchtiges, überaus arbeit- und sparsames Landvolk an den Südhängen der karnischen Alpen (Carnia) und auf den vorliegenden Ebenen bis Görz, Monfalcone und Grado in den Lagunen der Adria.

Beim hiesigen Volke heisst das Land, wo furlanisch gesprochen wird: la Furlanía, wo deutsch gesprochen wird: la Tedeschería. „La Germania“ ist Deutschland und Österreich.

Der friaulische Dialekt gehört zur Gruppe der ladinischen[2]) Mundarten, zu welchen auch das „Romaunsch“ (Rhätoromanisch in Graubünden und Tirol) gezählt wird. Es existiert ein gutes Wörterbuch von Pirona. Die Lautlehre des Friaulischen und der verwandten Mundarten ist von Ascoli (geb. in Görz) im ersten Bande des Archivio glottologico italiano behandelt worden. Bei Resiutta an der Pontebba-Bahn wird ein Unterdialekt gesprochen, der sehr altertümlich ist.

Fra i canti popolari italiani, i friulani sono i più profondi — sagt ein Kenner italienischer Volkslieder.

---

1) Vgl. Wiser, Th., Vollständiges Lexikon für Prediger und Katecheten. Regensburg 1857 XI. Bd. S. 273.

2) Siehe mein Buch „Avanzi dell' antico dialetto triestino“ (Triest, bei Dase, 1891).

Urtext.	Nachdichtung.
1.	
Benedete l' antiga-e (= „le anticaglie“, gli antichi) I ere dute buine int (= gente) E cumò nome baga-e, Dute plene di bon timp! (= buontemponi).	In den guten alten Zeiten, Da war alles gut und echt — Heutzutag ist alles Schwindel, Alles pofel, falsch und schlecht!
2.	
Cuand ch' o levi su par Čarnje (Quando io andavo su per la Carnia) Jò no levi mai di band: Cuafri nolis te sachete (Quattro nuces „ze sack. etto“) Lis fantatis a miò comand.	Beim Hinauftrieb in den Karngau — Lebe hoch der alte Brauch! — Hatt' ich immer Geld im Beutel Und die schönsten Mädel auch.
3.	
E une dì une dì jo (l)and a messe 'o l' hai vidude a capità, E in che glesie benedete O m' hai finit d' inamorà.	Und eines Tags, eines Tags ging ich zur Messe: Da sah ich das Schönste was es giebt, Und in der lieben, guten Kirche, Da — hab' ich mich in sie verliebt.
4.	
Ti ricuardistu, ninine, Cuand ch' o erin sul rival — Tra-la-la, opla! — Magari che 'l foss! Tu has čapadis plui bussadis Che no fucis sul cocolar!	Gedenkst du noch daran, Geliebte, Wie wir standen auf der Höh' — Hopla, juchhee! — Ach, wenn's noch so wär'! Da kriegtest du mehr Bussel, Kind, Als Blätter an dem Nussbaum sind.
5.	
Ves chei voi come dos stelis, (Avetis quegli occhi) (due stelle) Chel nasut cussì ben fat — Simpri alegri e mai passion! (Lieblings-Refrain oder „ritornello“ vieler friaul. Volkslieder).	Die Augen wie zwei Sterne, Das Näschen, ach, wie lieb — Du verflixter Herzendieb!
6.	
Cuan' che' l fûc al bruse l' aghe Anče jò ti sposi te — Simpri alegri e mai passion!	Wirst du's Wasser brennen seh'n, Werd' ich gleich dich freien gehn.
7.	
E Tunin al è un bièl zovin, Ch' al sà ben puartà il čapjèl: El merète Teresine Se no fòss nomè par chèl.	Tonerl ist ein hübscher Bursche, Tonerl trägt so fesch den Hut: Er verdient die hübsche Resi, Schon weil er sich trägt so gut.

8.

Su la plui alte cime
Al je ve' l soreli a buin ore —
Ma cheste no je l' ore
Di abandonà l' amor!

Auf höchster Bergesspitze
Geht schon die Sonne auf —
Ha, das ist nicht die Stunde,
Wo ich vom Liebchen lauf!

9.

Dait un tic a di che puarte
Ch' al si alzi chel saltèl (oder „cluca“ = Klinke!)
Viva l' amor! —
Che salti fûr la me morose (mia amorosa)
Che la čapi a brazzecuèl.

Gebt einen Tick (Stoss) jener Pforte
Dass sich aufthu' jenes Schloss —
Es lebe die Liebe! —
Dass herausspring' meine Liebste,
Dass ich sie hasche und umhalse.

10.

Čolmi me, čolmi, ninine,
Bambinute dal Signor —
Simpri alegri e mai passion! —
La passion non l' hai mai vude,
E cumò manco che mai!

Nimm mich, nimm mich, mein Schätzchen,
Herrgottskindchen du, juchhee! —
Immer lustig, nie betrübt! —
Trauer hab' ich nie empfunden
Und jetzt weniger denn je!

11.

L' è tan' timp ch' a ti oseli,
Par čapati sul vergòn,
E cumò che t' hai čapade,
Di tinjiti no soi bon!

Stellte nach dir lange, lange,
Bis ich fing dich auf dem Leim —
Und nun kann ich dich Gefangne,
Ach, nicht halten fest daheim!

12.

Un garoful senze mani
Hai plantàd sun t' un biel mûr:
Quan' che passarà 'l mio zovin
Al dirà che l' è' l mio cûr!

Eine Nelke ohne Stengel
Steckt' ich an die Wand zum Scherz:
Wann mein Schatz daran vorbeigeht,
Wird er sagen, 's ist mein Herz!

13.

Duč mi disin che soi biele,
E dis' anč jò ca no l' è mal:
Hai une biele cotulute
Lis curdelis sul grimal.

Alle sagen, dass ich hübsch sei
Und ich denk', es dürft' so sein:
Hab' ein neues Unterröckchen
Und dazu ein Schürzchen fein.

14.

Veso vò, veso vò che biele fie:
No la dais, no la dais a di nisun? —
Viva l' amor! —
La tinjiso conservade
Come l' uèli da la lum!

Ja warum, Eure hübsche Tochter
Gebt ihr nicht, gebt ihr nicht einem Mann?
Wollt ihr sie verschlossen halten (sich verzehren lassen)
Wie das Öl in der Lampe dann?

15.

Dulà sono ches zornadis,
Bambinute dal Signor!

Ach, wo sind die schönen Tage,
Du mein (goldnes) Gotteskind!

16.

Tra i rizzòs e la barete
Mi han finit d'inamorà,
Tra la cise e la mura-e
Mi ves fat inamorà!

An euch Löckchen unterm Häubchen
Hab' ich, ach, so viel gedacht,
Bis ihr, zwischen Zaun und Mauer,
Gänzlich mich verliebt gemacht!

17.

Cheste viole palidute
Čolte su dal vas cumò,
Jò vei dàle a di che frute
Che' l so cûr al sedi gnò!

Dieses holde blasse Veilchen,
Frischgepflückt vom Blumenschrein,
Will ich geben jenem Mädchen,
Dass ihr Herze werde mein!

18. Serenata.

Anče cheste, e po voi vie,
In braz a vò lasci il mio cûr —
Simpri alegri e mai passion!

Ständchen.

Noch dieses (Lied), und dann geh ich weg,
Im Arme euch lass ich mein Herz —
Immer fröhlich, und nie betrübt!

19. Matinata.

El gial al čante
E cri che' l dì —
Mandi, ninine,
Voi a durmì.
Cûr miò dilèt
No sta vaì —
Mandi, ninine,
Devi partì!

Morgenlied.

Es kräht schon der Hahn,
Der Tag bricht an —
Leb' wohl, mein Liebchen,
Will schlafen gân.
Mein herzig Schätzchen,
O weine nicht —
Leb' wohl, mein Liebchen,
Mich ruft die Pflicht.

20.

Čolmi, čolmi, Tramontine,
Ch' anče jò soi Tramontin,
Jò vei gioldi la cucagne
Cul mistir del contadin.

Nimm mich, nimm mich, Älplerin,
Denn auch ich ein Älpler bin,
Wollen wie Schlaraffen leben,
Bauer ich, du Bäuerin.

21.

O butàit chei fièrs in aghe,
O fermait chel bastiment —
A l' è dentri 'l gnò čar zovin
Ch' al sin va tan' malcontent!

Al vaìve anč el soreli
Mi mi par di vè vidùt
A vedè a fâ partenze
Tante biele zoventùt.

Dopo il dì de la partenze
Mi è scurit duquant il mond,
Jè perdude la speranze
Di vedè plui chèl biel front.

Ketten werfet, werft ins Wasser,
Haltet jenes Schifflein fest,
Das den Liebsten mir entführet,
Der betrübt die Heimat lässt.

Alle, alle mussten weinen,
Sonne selbst zu weinen schien,
Als sie soviel schöne Jugend
Traurig sah von hinnen ziehn.

Seit dem schwarzen Scheidetage
Ist verdüstert mir die Welt —
Werd' ich je ihn wiedersehen
Der mir, ach, so wohlgefällt?!

22.

Čolmi me, čolmi, ninine,
Contentine du saràs:
Une male parauline
Tu da me no tu l' oràs!

Nimm mich, nimm du mich, mein Liebchen,
Dann hast du das Glück bei dir:
Denn kein einzig böses Wörtchen
Wirst du hören je von mir!

23.

Česte vile no jè une vile,
Jè une ponte di citàd:
Duč i zovins ch' a son drenti
Son di buine cualitàd.

Dieses Dörfchen ist kein Dörfchen,
Ist ein Städtchen, eine Stadt,
Weil die Jugend, die darin wohnt,
So viel Schick und Tugend hat.

24.

'o soi stade a Palmenjove
Dal mio solit confessor —
Simpri alegri e mai passion! —
El m' ha dit ch' a mi maridi,
O, če predi dal Signor!

Ich bin gewesen zu Palmanuova
Bei meinem gewöhnlichen Beichtvater —
Immer fröhlich, nie betrübt! —
Er hat mir gesagt, dass er mich verheiratet,
O, welcher Prediger des Herrn!

25.

Duč i clàs de tò mura. e
'o du quanč ju hai contàz —
Di čatàti a čase sole
Ančimò no l' è stat câs.

Alle Steine deines Hauses
Hab' gezählt ich — welche Zahl! —
Könnt' ich dich zuhause treffen
Dich allein, ein einzig Mal!

26.

Lait a rosis in montagne
E puartailis ca di me:
'o vèi dalis al mio zovin
Che lis meti sul gilè!

Pflücket Blumen auf den Bergen
Und dann bringt sie alle mir:
Will sie geben meinem Liebsten
All' zu seiner Weste Zier!

27.

Se savessis fantazzinis
Če ca son sospirs d'amòr:
E si mûr, si va sot tiare,
Ančemò si sint dolòr.

Wenn ihr wüsstet, liebe Mädchen,
Was so Liebesseufzer sei'n:
Ach, man stirbt, man wird begraben
Und man fühlt sie noch die Pein!

28.

E tu, Pieri, čol Anute,
Če Rosute la čol jò —
Simpri alegri e mai passion! —
I farin la panadute
E dirin: čo tu, čo jò.

Und du Peter, nimm das Ännchen,
Denn die Rosa, die ist mein:
Und nun gehn wir Suppe kochen —
Das ist mein, und das ist dein.

29.

No orèss che 'l cûr mi duèli,
Che no vevi gran passion,
A vedè lu me čar zovin
Là a servì Napoleon —

Und da soll mir's Herz nicht wehthun
Bei der grossen Passion,
Wo ich seh', dass jetzt mein Liebster
Dienet dem Napoleon —

Jò no čanti di ligrie	Ach, ich singe nicht vor Freuden,
Che jò čanti di passiòn,	Denn mein Sang ist schmerzbeseelt,
A vedeju duč a chenti	Da ich seh', dass alle andern
E lu miò tant lontanòn!	Heim sind und nur meiner fehlt!
O montagnis ribassàisi,	Bückt euch, Berge, leuchtet, Sterne,
E vo stelis fait splendor,	Und ihr Flüss' und Winde eilt,
Tan che doi un' očadine	Dass ich sehn mag und erkunden
Là ch' al è 'l mio prim amor!	Wo denn jetzt mein Liebster weilt!

30.

Amor miò, no fami cuintre,	Sei nicht z'wider, Herzgeliebte,
Par ufici no vuèi là:	Vor den Richter ruf' mich nicht:
Che se ves cualche pretese,	Hast du was von mir zu fordern,
Dal plevan faimit clamà!	Sei beim Pfarrer das Gericht!

31.

E chest cà l' è 'l prim garoful	Schau, das ist die erste Nelke,
Che da te 'o hai ricevut,	Die mir einer schenken thut,
Nanče chest no lu volevi,	Und auch die wollt' ich nicht, andre
Sul čapjèl mel han mitut!	Steckten sie mir auf den Hut!

(Fortsetzung folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Bitten um Regen in Japan.

Von **R. Lange.**

Die Sitte, bei anhaltender Trockenheit den Himmel feierlich um Regen anzuflehen, ist in Japan ebenso verbreitet, wie bei uns in katholischen Ländern. In verschiedenen Geschichtsbüchern, wie dem Yamatonendaiki und dem Nihonki wird berichtet, dass die Kaiserin Kōkyoku (642—645 n. Chr.), als im sechsten Monat (nach dem alten Mondkalender) grosse Dürre eintrat und weder die Shinto-, noch die Buddhistischen Götter die Gebete um Regen erhören wollten, nach dem Flusse Nabuchi, in der Provinz Yamato, ging, zu Himmel und Erde gefleht und sich anbetend nach den vier Himmelsgegenden verneigt habe. Ein starker, fünf Tage anhaltender Regen war die Wirkung dieser Ceremonie. Beiläufig sei bemerkt, dass diese Ceremonie der Anbetung der vier Himmelsgegenden noch heute, am ersten Tage des Jahres vom Kaiser nach alter Weise vollzogen wird, jetzt aber den Zweck hat, das Unglück im allgemeinen für das kommende Jahr vom Lande fernzuhalten.

Nach der illustrierten Monatsschrift für Sitten und Gebräuche (jap. fūzoku gakō), die seit Februar 1889 erscheint, werden die Bittgänge um Regen in Okunomura, einem Dorfe im Kanagawaken, also nicht weit von der Hauptstadt Tōkyō,

in ganz eigentümlicher Weise abgehalten. Die männliche Bevölkerung des Dorfes, Alt und Jung, versammelt sich vormittags 9 Uhr in dem zum Tempel des buddhistischen Gottes Fudō gehörigen Bezirk, indem sich alle mit Speisen versehen. Dort ziehen sie nun in grossen Haufen umher, an der Spitze ein Shintōpriester, dann ein Mann, der auf einer grossen Muschel (ora)[1]) bläst und hinter ihm zwei bis drei Leute mit einem grossen künstlich gefertigten Drachen[2]). Der Kopf dieses Tieres besteht aus Gerstenstroh, die Ohren sind aus schräg abgeschnittenen Bambusröhren, die Augen aus Papierkügelchen, auf die man in der Mitte schwarze Punkte gemacht, der Bart aus den langen Blättern einer Schilfart und die Schuppen aus den Blättern einer Magnolie (jap. hō no ki). Zu beiden Seiten gehen vier oder acht Leute mit Papierfahnen, auf denen unter anderm haohi ryū ō „acht Drachenkönige“ geschrieben ist, dann folgen 1—2 Leute mit einer grossen Pauke, die von einem oder zwei Leuten geschlagen wird. Nun schliessen sich die andern in bunter Reihe an und singen die Worte: O Sake no kurokumo nishi kara ame ga futte kuru: Schwarze Wolke auf dem Gipfel; vom Westen her kommt der Regen. Dann wirft man den Drachen in einen Wasserfall bei dem Tempel und nun beginnt ein allgemeines Zechen, das bis 7 Uhr abends fortgesetzt wird. Hilft dies alles nichts und bleibt der Regen trotzdem aus, so wird noch eine andere Ceremonie, die des Tanzes der drei Löwen (sambiköjishi) dazu gegeben und diese hilft dann auf jeden Fall.

Die Beschreibung dieses Tanzes findet sich in Nr. 18 der erwähnten Sittenzeitung. Diese Löwentänze, auch jūbakojishi, d. h. „Übereinanderstehende Kästen-Löwen“ genannt, werden in allen Dörfern des Kreises Saitama in der Provinz Musashi an bestimmten Tagen im August und September zur Abwehr ansteckender Krankheiten getanzt. Man errichtet zu diesem Zwecke an vier Ecken vier frische Bambusstangen, verbindet die Spitzen durch ein Strohseil und stellt an den vier Ecken junge Mädchen von 12—13 Jahren auf, die viereckige Kästen mit Blumen auf dem Haupte tragen. Von dem Gestell hängen zu allen vier Seiten Tücher herunter, die bis zu den Hüften der Mädchen reichen. In den Händen halten sie zwei gespaltene Bambusstäbchen (sasara), die sie aneinander reiben und mit denen sie ein eigentümliches Geräusch hervorbringen. Diese Mädchen heissen daher „die Sasara-Reiber“. Drei Männer erscheinen als Löwen verkleidet, sie tragen einen löwenähnlichen Kopfputz und ein auf die Hüften herabhängendes Fell. Zwei von ihnen haben am Hinterhaupt Hörner, der dritte eine Kugel, die einen Edelstein vorstellen soll. Sie tragen alle drei eine Trommel, nach deren Musik sie tanzen. In der Einfriedigung befindet sich ausserdem ein Mann mit einer Maske und einem Fächer (uchiwa), der sogenannte Fliegenjäger (hai oi). Er hat die Aufgabe, die Leute durch sein komisches Benehmen zum Lachen zu bringen; ferner ein zweiter, der passende Lieder zum Tanz singt. Hinter dem letzteren steht ein

1) Diese Muschel wird bis zu 2 Fuss lang, ist von weisslich-gelber Farbe und rötlich gefleckt. Ihr Fleisch ist essbar. Früher verwendete man diese Muschel auch im Kriege zu Signalen, weshalb sie auch jingai „Kriegsmuschel“ heisst. Auch die yamabusti oder stūgenja eine Untersekte der Shingonsekte bedienten sich der hora, ursprünglich vielleicht, um damit wilde Tiere zu verjagen.

2) Dieses Fantasietier wird in China und Japan als Schlange mit Hörnern auf dem Haupte dargestellt und türmt nach dem Volksglauben Regen erzeugende Wolken auf. Eine Unterart desselben hat den Namen: amaryō, d. h. Regendrachen, ist gelbgrün, hat keine Hörner, einen spitzen Kopf, ähnlich einem Seepferdchen und einen langen dünnen Schwanz. Das Bild desselben findet sich öfters in Wappen.

Flötenbläser. Die Arten der Tänze sind verschieden, im ganzen giebt es jetzt neun, früher zwölf, die auch verschiedene Namen tragen.

Die den Tanz begleitenden Lieder sind wegen des Dialektes auch für die Japaner schwer zu verstehen. Ich führe eins davon an, das zum Mikomai-Tanz gesungen wird:

mawari ya kuruma, mawari ya kuruma,
kuruma no gotoku ni hikimawasayona, hikimawasayona.
Kono yama ni taka ga sumugede suzu no oto,
taka ga gozaranu o kagura no oto.
Hi mo kureru, michi no mezasa ni tsuyu mo hiru
o itoma mosh'te iza kaesayona, iza kaesayona.

Dreh' herum dich, Rad; dreh' herum dich, Rad,
Wie das Rad herum sich drehet, führt [die Löwen] rings herum, führt [die Löwen] rings herum.
In den Bergen hier scheint ein Falk' zu weilen, [da] ertönt die Schelle.
Doch es ist kein Falke, die Musik ertönet zu dem Göttertanze.
Hin geht schon der Tag; an dem kleinen Bambus auf den Wegen schwindet schon der Tau.
Nehmet Abschied jetzo, führet heim [die Löwen], führet heim [die Löwen]!

Asar und Gemir.

Ostfriesisches Märchen.

Mitgeteilt von **Karl Dirksen.**

Dâr was 'n mâl 'n kôpman, de har dre dogters; de jungste hede Gemir. Ênmâl wul de kôpman up reise, do frôg he de oldste fan sîn dogters, wat he hör mitbrengen sul. De se: Breng mi 'n moje hôd mit! De twede se: Breng mi 'n moje klêd mit! As he nu sîn jungste dogter frôg, de he am lêfsten liden mug, se se: Spârd jo geld man; ji bruken mi niks mitbrengen. — As de fader hör nu abslût wat mitbrengen wul, do se se: Dan brengd mi 'n witte rose mit! — Do nam de kôpman ofschêd fan sîn dogters un gung up reise. As he sîn gescheft besörgd har, do köfde he fôr sin oldste dogter de môiste hôd, de he krigen kun un fôr de twede ên hêl môi klêd; nu kun he aber fôr sîn jungste dogter de witte rose nêt krigen. Up de terügreise kwam he an 'n grôt slös fôrbi. Fôr dat slös lag 'n grote gârden, un in de gârden bleiden de môiste witte rosen. Do gung he in dat slös un wul fragen, of he sük man 'n rose ofplükken düs. He sögde dat hele slös dôr un kun nüms finnen. De ene kamer was nog mojer as de anner. In ên kamer was de tafel dekd, un dat lekkerste eten stun derup. Dârfan at de kôpman sük sat; dan gung he weg un plükde sük 'n witte rose of. As he dat dân har, kwam up ênmâl 'n grôt undêr up hum lös, de se, wo he sük unnerstân kun un plükken dâr 'n rose of; dârfôr sul he hum sin jungste dogter gefen, anners wul he hum upfreten. In sîn angst fersprôk he hum sîn lêfste kind. As de kôpman nu in hûs kwam, do fertelde he al's un ôk, wo hum 't gân was mit de witte rose. Se wassen alle regt trürîg; aber de jungste dogter se, dârum, wîl hôr fader dat segt har, wul se gân.

Ên pâr dage later hul 'n wagen fôr de kôpman sîn hûs; dârin sat dat undêr un hôl de kôpman de jungste fan sîn wigter of, un brog hôr na sîn slös. Se har

dâr ên hêl gôd lefen; al's wat se gêrn har, kun se krigen. Un dat undêr, wat Asar hede, was altîd bi hör; nachts slêp he för hör bedde, un wen se in de tûn keierde, dan keierde he mit hör. Ênmâl keierde se nu ôk in de tûn un mit ênmâl wus se nêt, wâr dat undêr blefen was. Dârofer wur se hêl trürîg un in hör benaudheid rêp se: „Asar, ik bemin u!“ — Kûm har se dat segt, do stun 'n moje prins för hör, de frôg hör, of se sîn frau wesen wul; he was dat dêr west un was nu wêr 'n minske worden. Bold derup firen se nu ôk hogtîd; un hör fader un süsters kwammen ôk, un de freide was grôt, un se lêfden hêl glükkelk mitnander.

Eine der vielen Varianten des Märchens vom Tierbräutigam, dem Kattenstedter Märchen vom Wolf mit dem Wockenbriefe verwandt (Zeitschrift III. S. 189—95), aber weit näher der Gruppe, welche oben S. 198 f. aufgeführt ist.

Zu dem Beitrag von K. Voretzsch (Zeitschr. III, 176 ff.).

1.

Zu Lied Nr. 9 (Mein Schatz, der ist im Kriege) macht mich Professor Suchier darauf aufmerksam, dass dasselbe eine — ziemlich genaue — Nachbildung des Ende vorigen Jahrhunderts wohlbekannten und weitverbreiteten ‚Malbrough s'en va-t-en guerre' ist. Die erste Strophe lautet:

Malbrough s'en va-t-en guerre,
Mirouton, mirouton, miroutaine
Malbrough s'en va-t-en guerre,
Ne sait quand reviendra.

S. das Lied vollständig bei Louis Montjoie, Chansons populaires de la France anciennes et modernes. Paris, Garnier Frères (s. a.) S. 24 ff. und anderwärts.

S. 186, Lied 11b, Str. 3, 1 weissen lies: braunen.
S. 188, Lied 14, Str. 3, 4 lies: Noch zum letzten Abendmahl.
ebenda 4, 1 lies: Dessen.
S. 189, Lied 15, Str. 1, 4 allzu lies: allzeit.
ebenda 5, 2 naht lies: sprach.

Karl Voretzsch.

2.

Oben S. 183 bemerkt Voretzsch, dass das Lied „Die Sonne steht am Himmel, Mit ihr da schied die Schlacht,“ Hruschka und Toischer, D. Volksl. aus Böhmen, Prag 1891, S. 84, sonst unbekannt zu sein scheine. Der Herausgeber der Zs. hat indes in einer Anmerkung darauf hingewiesen, dass ihm das Lied in einer Aufzeichnung aus dem Spessart vorliegt. Ich selbst habe im letzten Jahre 1892 die beiden ersten Strophen des Liedes aus dem Munde eines Knaben in Gries am Brenner aufgezeichnet. Leider wusste er nicht mehr. Ich gebe die zwei Strophen in der zum Teil etwas entstellten Form wieder, in der sie der Knabe vorsagte.

Die Sonne sank im Westen,
Mit ihr entschwand die Schlacht,
Sie senkt hinab den Schleier
Mit ihr die dunkle Nacht.

Und mitten unter Toten
Und sterbend ein Soldat
Und ihm zu seiner Seite
Sein treuster Kamerad.

Wenn ich mich recht erinnere, sagte mir der Knabe, dass er das Lied von einem beurlaubten Soldaten gehört habe. Vermutlich ist es in Österreich weiter verbreitet.

München. A. Englert.

Bücheranzeigen.

The international Folk-lore Congress 1891. Papers and Transactions. Edited by Joseph Jacobs and Alfred Nutt, Chairman and Hon Secretary of the Literary Committee. London, D. Nutt, 1892. S. XXIX. 472. 8°.

Das stattliche, kürzlich ausgegebene Buch ist ein schönes Denkmal des im Jahre 1891 vom 1. bis 7. Oktober in London gehaltenen zweiten Internationalen Folklore-Kongresses. Es enthält den geschäftlichen Bericht, die Protokolle und Verhandlungen. An die Spitze stellt sich die Eröffnungsrede des Präsidenten A. Lang. Dann folgen die Vorträge der vier Sektionen.

1. Folktale Section: Rede des Vorsitzenden E. S. Hartland; W.W. Newell, Lady Featherflight, ein unbekanntes Volksmärchen; E. Cosquin, Quelques observations sur les Incidents communs aux contes européens et aux contes orientaux; J. Jacobs, Die Wissenschaft der Volksmärchen und die Frage ihrer Verbreitung, mit einem Anhang: List of Folktale Incidents — mit bibliographischen Nachweisungen und einer kleinen Karte; Mac Ritchie, The historical aspect of folklore (etwa: Geschichtliches wiedergespiegelt in der Volksüberlieferung); A. Nutt, Probleme der Heldensage; J. Krohn, Das Volkslied in Finnland.

2. Mythological Section: Rede des Vorsitzenden John Rys; Ch. Foix, Der Odysseusmythus (französisch); Ch. Leland, Etrusko-römische Reste in der heutigen toskanischen Überlieferung; W. R. Paton, Die heiligen Namen der eleusinischen Priester; J. S. Stuart-Glennie, Die Ursprünge der Mythologie: Ms. Mary Owen, Unter den Voodoos; J. E. Crombie, Der Aberglaube vom Speichel.

3. Institution and Custom Section: Rede des Vorsitzenden Fr. Pollock; M. Winternitz, Über das vergleichende Studium der indo-europäischen Hochzeitgebräuche (englisch!); F. Hindes Groome, Der Einfluss der Zigeuner auf den englischen Aberglauben; C. L. Tupper, Indische Einrichtungen und das Lehnswesen; F. B. Jevons, Das Zeugnis der Volkskunde für den europäischen oder asiatischen Ursprung der Arier; G. L. Gomme, Der nicht-arische Ursprung der Ackerbau-Gebräuche; J. S. Stuart-Glennie, Der Ursprung der Sitten; A. W. Moore, Der Tinwald (þingvollr) auf der Insel Man.

4. General Theory and Classification Section. E. B. Tylor, Ausstellung von Zaubermitteln und Amuleten; Lady Welby, Die Bedeutung der

Volkskunde; Hugh Nevill, Singalesische Volkskunde; W. F. Kirby, Über den Fortgang der volkskundlichen Sammlungen in Esthland; Ella de Schoultz-Adajewsky, Über den verstorbenen Dr. G. J. Schoultz.

Darauf folgt ein Katatog von ausgestellten Gegenständen (mit Abbildungen), ein Programm von Unterhaltungen und zum Schluss ein Register.

Den meisten Vorträgen folgte eine Diskussion, über die protokollarisch berichtet wird.

Interessant sind namentlich die principiellen Auseinandersetzungen zwischen den Herren Andrew Lang, Joseph Jacobs und Emmanuel Cosquin. K. W.

Uppsalastudier tillegnade Sophus Bugge på hans 60-åra födelsedag den 5 Januari 1893. Uppsala 1892. Almqvist og Wiksells Boktryckeri (C. L. Lundström Bokhandel.). S. 236. 8°.

Germanistische Abhandlungen, zum LXX. Geburtstage Konrad von Maurers dargebracht. Göttingen, Dietrichsche Verlags-Buchhandlung 1893. S. V. 554. 8°.

Zwei schöne grosse Bücher, jedes durch eine Vereinigung dankbarer gelehrter Männer als Festgabe ihren gefeierten Lehrern zu ihrem Geburtstage gewidmet! Das eine von schwedischen Gelehrten dem bedeutenden Norweger Sophus Bugge bei Vollendung des 60. Jahres dargebracht; das andere von Deutschen, Isländern, Dänen, Norwegern unserm Konrad von Maurer in München zum 29. April 1893, seinem siebzigsten Geburtstage, zugeeignet.

Sophus Bugge als Philologe und Mythologe fruchtreich thätig — Konrad von Maurer, der gelehrteste Kenner und Lehrer des nordischen Rechtes, hochverdient um die Kunde des skandinavisch-isländischen Altertums — wie sie auch durch ihre Persönlichkeit weithin gewirkt haben, erscheint in diesen zwei Bänden. Berührt der Inhalt derselben die Volkskunde auch nur teilweise, so zeigen wir sie doch freudig hier an, um so mehr, als Konrad von Maurer unserm Verein von Anfang an mit wohlwollender thätiger Teilnahme angehört und diese Zeitschrift wiederholt durch wertvolle Beiträge ausgezeichnet hat.

Die Uppsalastudien enthalten folgendes:

R. Arpi, Zur Graugans. E. Bräte, Über das altschwedische Wort själ (Seele). K. F. Johansson, Zur Lehre von der Femininbildung im Sanskrit. O. Klockhoff, König Harald und Heming; Versuch in vergleichender Sagenforschung. E. Lidén, Kleine sprachgeschichtliche Beiträge. E. H. Lind, Versifikation im Gulatingslag. M. Lundgreen, Beitrag zur schwedischen Namensforschung. L. F. Läffler, Beitrag zur Erklärung der Runeninschrift auf dem Tunestein. A. Noreen, Mythische Bestandteile im Ynglingatal: 1. Fiolner; 2. Sveigder; 3. Vanland, Vísburr, Agne; 4. Dómarr-Yngve. P. Persson, Über Bedeutung und Ableitung von gr. ἀμαυρός, μαῦρος mit einem Exkurs über griech. und indoeurop. u-Epenthese. A. Schagerström, Lexikalische und stilistische Bemerkungen zu Gustav II. Adolfs Schriften. R. Steffen, Einstrophige Liedchen in unserer Volkslyrik. F. Tamm, Anmerkungen zum Ostgotalag. E. Wadstein, Alfer und älvor. Eine sprachlich-mythologische Untersuchung.

Im Maurerschen Geburtstagsbuch finden wir folgende Abhandlungen:

O. Brenner, Die Überlieferung der ältesten Münchener Ratssatzungen. F. Dahn, Zum merovingischen Finanzrecht. C. Gareis, Bemerkungen zu Karls d. Gr. Capitulare de villis. W. Golther, Zur Færeyingasaga. Valtýr Guðmundsson,

Manngjöld-hundrađ. E. Hertzberg, Lén og veitsla in Norges sagatíd. Finnur Jónsson, Um þulur og gátur. K. Lehmann, Das Bahrgericht. Kauffriede und Friedensschild. E. Mayer, Zoll, Kaufmannschaft und Markt zwischen Rhein und Loire bis in das 13. Jahrhundert. B. M. Ólsen, Sundurlausar hugleiđingar um stiórnarfar Íslendinga á þjóđveldistímanum. A. Petersen, Om indmaning i Danmark indtil Christians V. Danske Lov. V. A. Secher, Om skurdsmaend eller skursnævninger og om udmældelsen af ransnævninger på landet i Jylland. Ph. Zorn, Die staatsrechtliche Stellung des preussischen Gesamtministerium.

Einen sehr willkommenen Schmuck des Buches bildet das ausgezeichnete Porträt Konrad von Maurers in Lichtdruck.

Mögen beide hochverdiente Männer noch lange im Sonnenschein wandeln und wirken! K. Weinhold.

J. Macdonald, Religion and Myth. London, David Nutt, 1893. XIII und 240 S. gr. 8°.

Während nach der Vorrede der Verf. nur beabsichtigt, in populärer Form eine Anzahl von Thatsachen aus dem religiösen und socialen Leben afrikanischer Stämme mitzuteilen, versucht in Wirklichkeit sein Buch an der Hand dieser Thatsachen gleichzeitig eine allgemeine Entwickelungsgeschichte von Religion und Mythus zu entwerfen. Es geschieht dies in der Weise, dass eine Anzahl von Gebräuchen der M. wohlbekannten Negervölker in anschaulicher Weise vorgeführt und dann regelmässig mit fortlebenden Sitten und Anschauungen aus seiner schottischen Heimat verglichen werden (S. 79—80. 90. 95. 107. 140. 153. 180. 191. 197. 211. 212). — Das allgemeine Schema der Religionsgeschichte, wie der Verf. es sich denkt, ist originell und merkwürdig genug. Er macht die abergläubische Verehrung eines als allmächtig angebeteten irdischen Herrschers zum Ausgangspunkt. Der König wird eben deswegen für alles Unglück verantwortlich gemacht und sobald sich Zeichen eines erlahmenden Einflusses zeigen, als wertloser Fetisch bei Seite geworfen. Allmählich gelingt es ihm, die hiermit verbundenen Gefahren abzuschütteln, indem er für sich Stellvertreter opfern lässt. So gehen die Funktionen des Königs, als des ursprünglichen Regenten der Sonne, der Fruchtbarkeit, des Krieges an bestimmte „Götter“ über und es entsteht eine Scheidung zwischen guten und bösen Geistern. Vor dem Bösen sucht man sich durch allerlei Zaubermittel und zuletzt durch regelmässige Teufelaustreibung zu sichern. Dadurch erhalten Zauberer, Propheten, Medicinmänner ungeheure Macht. Aber überhaupt wird das ganze Leben der Naturvölker von diesen Anschauungen beherrscht; ihre Behandlung der Frauen, so gut wie ihre Mythen, sind von dem jedesmaligen Standpunkt innerhalb jener stetigen Entwicklung aus zu beurteilen. Nichts ist daher falscher, als den Negern die Religion abzusprechen; vielmehr durchdringt diese ihre Gewohnheiten bis in das Kleinste (S. 173—184).

Dass dies von Macdonald gegebene allgemeine Entwickelungsschema viel Anhänger finden wird, ist mir nicht wahrscheinlich. Sein Ausgangspunkt ist ein höchst bedenklicher und die Anordnung der weiteren Phasen nicht selten recht willkürlich. Dagegen wird man nur dankbar sein können für die Fülle der mit entschieden schriftstellerischem Geschick mitgeteilten Thatsachen. Viele, die Afrika betreffen, sind freilich aus bekannten Werken entlehnt, wobei der Verf. in englischer Weise citiert, d. h. sich mit Nennung des Autors begnügt. Aber viele hat er selbst erlebt und die schottischen Parallelen vom Mund anschaulich geschilderter Gewährsmänner entnommen. Nur selten greift er über jene Gebiete hinaus, z. B.

bei Erwähnung der Mais-, Reis- und Kartoffelgöttinnen Perus (S. 139). Asiatische und afrikanische Religionsart werden (S. 168) als grundverschieden kontrastiert, während sonst doch die vermeintliche Entwickelung der Neger-Religionen als allgemeine Norm genommen wird.

Von Einzelheiten hebe ich hervor den Besuch beim Hexendoktor mit der mehrmaligen Frage (S. 119), die Parallelen über den Gebrauch von Gifttränken zum Gottesurteil (S. 118), über Aufbewahrung und Fang der Seele (S. 151), über den Geistlichen im Schiff (vergl. die Episode der Nibelungennot; S. 170), über das Speien als religiösen Akt (S. 176), über Meleager- und Wielandsagen (S. 187 f., 191). über das Vermeiden des Sonnenstrahls (S. 196—97).

Den Schluss bildet eine allgemeine Betrachtung über die Entwickelungsstufe der Neger (S. 209), ihre Moral (S. 207) und Schamhaftigkeit (S. 209). Die milde Humanität des Urteils erinnert an die analogen Auffassungen von Waitz und Peschel. Ebenso hält auch bei der Beantwortung der Frage nach der Zukunft der Naturvölker Macdonald sich von jeder doktrinären Einseitigkeit frei und spricht insbesondere sich scharf gegen jene Lehre aus, alles sei gut, wenn der Neger arbeiten lerne (S. 221) Die psychologischen Schwierigkeiten der Bekehrung werden mit liebevollem Eingehen erörtert (S. 224 f.) und gewisse Grundlagen für die Erziehung der Naturvölker gegeben (S. 331). Und indem er die Bedeutung der vergleichenden Religions-Geschichte gerade auch für die Missionen hervorhebt, schliesst der Verf. mit einem hoffnungsvollen Ausblick das Werk, das durch seine freie Denkart, wie durch die von frischem Humor erfüllte Darstellung, zu den liebenswürdigsten Büchern seiner Art gehört.

Berlin. Richard M. Meyer.

Incantamenta magica graeca latina. Collegit disposuit edidit Ricardus Heim. (Ex supplem. IXX. annal. philolog. seorsum expressa.) Lipsiae, B. G. Teubner. 1892. 8°.

Es ist dankenswert, dass die von Herrn R. Heim veranstaltete Sammlung griechischer und lateinischer Segen- und Beschwörungsformeln aus dem 19. Supplementbande der Fleckeisenschen Jahrbücher für Philologie besonders abgedruckt und im Buchhandel allen denen leicht zugänglich gemacht worden ist, die sich für das weite Gebiet, zu dem sie gehören, interessieren. Es sind besonders segnende, heilende Formeln, die hier gesammelt vorliegen, ferner kleine Inschriften auf Amuleten. Der Herausgeber ist bei seiner Arbeit durch H. Usener mehrfach unterstützt worden. Für eine vergleichende Behandlung der überall reichlich vorhandenen Sprüche und Segen ist ein bequemes Hilfsmittel hiermit geboten, das wir dankend entgegennehmen.

Macritchie, David, The underground life. Edinburgh: privately printed 1892. S. 47. 8°. (Mit Abbildungen.)

Die kleine Schrift bringt weitere Beiträge des emsigen schottischen Altertumsforschers über die unterirdischen alten Steinbauten, an denen Schottland und Irland nicht arm sind. Es ist eine Ergänzung von thatsächlichem Material zu einer früheren Schrift des Herrn D. Macritchie, die unter dem Titel The testimony of tradition 1890 zu London (bei Regan Paul, Trench, Trübner & Co.) erschien, und zu einem Vortrag über Fians, Fairies and Picts, gehalten in der Folklore Society

am 10. Februar 1892. Der Verfasser knüpft an die Volksüberlieferung an, dass jene uralten Bauten einem ausgestorbenen Volke angehörten und bringt die Zwerge und die Feen, d. i. die elbischen Wesen, mit den sagenhaften Feens und Pechts in Verbindung. Bekanntlich hat auch deutsche volkstümliche Auffassung Hünen, Riesen und Zwerge oder Unterirdische für eine teils riesen-, teils zwerghafte Urbevölkerung gehalten und nicht alle Antiquare haben den Kopf dazu geschüttelt, denn was ist von den „Altertumsforschern" nicht alles geglaubt und behauptet worden.

Bayerns Mundarten. Beiträge zur deutschen Sprach- und Volkskunde. Herausgegeben von Dr. Oskar Brenner und Dr. August Hartmann. Band II. Heft 1. München. Christian Kaiser. 1893. S. 160. 8°.

Diese Zeitschrift, deren ersten Band wir früher (Zeitschr. I. 345. II. 210) anzeigten, war wegen geringer Teilnahme ins Stocken geraten. Nun wagen Verleger und Herausgeber die Fortsetzung in langsameren Fristen der Hefte. Möchten sie ihre Hoffnung auf besseren Fortgang erfüllt sehen.

In dem vorliegenden Heft II, 1 bilden den bedeutendsten Beitrag die zwei Regensburger Fastnachtspiele: das erste, das Schreinerspiel, 1618 in Regensburg von den Schreinern aufgeführt und von dem Schreiner Stephan Egl gedichtet und eingeübt, ein Bild aus dem Zunftleben, dessen Thema der Streit zwischen Meister und Gesellen um die Arbeit bei Licht ist. Das zweite kürzere Spiel, Von dem Hänsel Frischenknecht, ist ein bäurisches Charakterbild aus selber Zeit, frisch und voll Humor, meist im niederbayerischen Dialekt. Die Handschrift rührt auch von St. Egl her, der aber nicht der Verfasser zu sein scheint. Aug. Hartmann hat beide Spiele mit Erläuterungen und einzelnen Erklärungen so sorgfältig ausgestattet, als wir es von ihm gewohnt sind. Auch O. Brenner hat sich um das neue Heft verdient gemacht. Sonst begegnen wir den früheren Mitarbeitern C. Franke, H. Gradl, Himmelstoss, Neubauer, Rothbart. Wir machen alle, die sich für Volksmundarten und Volksleben interessieren, auf Bayerns Mundarten aufmerksam, und empfehlen sie namentlich auch den Bibliotheken, besonders den bayerischen, zur Anschaffung. K. Weinhold.

Müller, Willibald, Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren. Wien und Olmütz. Verlag von Karl Gräser. 1893. S. 443. 8°.

Das vorliegende Werk über die Deutschen in Mähren zerfällt in drei Teile. Der erste Teil bringt Märchen und Sagen, der zweite behandelt die Mundarten und der dritte Brauch und Sitte, Tracht, Lied und Spruch. Die Einleitung bietet zuerst eine ganz hübsche Erklärung der Entstehung von Mythe, Sage und Märchen. Sodann weist sie auf die gegenseitige Durchdringung der Deutschen und Slaven auf dem Gebiete der Sage hin. Nicht geringer ist aber auch der gegenseitige Einfluss auf Brauch und Sitte, Lied und Sprache. Diese Zeitschrift hat bereits (I. Jahrg., 4. Heft) auf die Verwandtschaft deutscher und tschechischer Volkslieder hingewiesen. Die Ähnlichkeit ist aber nicht immer Folge der Entlehnung, sondern beruht häufig auf der Ähnlichkeit der Anschauung und Denkweise und wohl auch auf der ursprünglichen Verwandtschaft überhaupt. So in der schönen Sage vom Markgrafen Ječminek (Gerstenkorn), die in der gerstenreichen Hanna sich findet und die wir nicht auf Wodan zurückführen dürfen.

Im ersten Hauptteil werden die Sagen leider nicht von den Märchen getrennt. Die Unterabteilnng unterscheidet allgemeine und Burgsagen (17) und Ortssagen (55). Abgesehen davon, dass bei dieser Teilung das Märchen einfach verschwindet, ist sie auch sonst wenig empfehlenswert. Es wäre wohl das Zweckmässigste, die Sagen nach der Örtlichkeit, an die sie geknüpft sind, und die Märchen nach dem Verbreitungsgebiete zu ordnen.

Noch etwas kann ich zu bemerken nicht unterlassen. Da der Verfasser, wie er selbst in der Einleitung, S. 25, sagt, alle Sagen, die in Zeitschriften und andern Büchern erschienen sind, zum Abdrucke bringt, so ist er wohl kaum imstande, bei jeder die Verantwortung für ihre Echtheit zu übernehmen. Meine Erfahrung hat mich in dieser Beziehung Vorsicht gelehrt.

In Bezug auf die Mundarten erscheint Mähren dem Verfasser als ein Deutschland im kleinen, da der Süden und Norden Deutschlands seinen Einfluss ausgeübt. Wenn von norddeutscher Einwirkung gesprochen wird, so ist darunter wohl nicht das Norddeutsche im eigentlichen Sinne zu verstehen, denn dieses hat doch nur wenige Spuren in unseren Mundarten aufzuweisen. Wenn auch die Flanderer in mehreren Städten Mährens Tuchniederlagen schon zur Zeit der Kolonisation besassen, so ist ausser dem Namen Flamänder, der zum Schimpfwort geworden, und etwa einigen Eigennamen von ihnen nichts mehr zu finden. Wesentlichen Einfluss auf die Kolonisation und somit auf die Sprache Deutsch-Mährens hatte doch nur Süd- und Mitteldeutschland. Im ganzen und grossen ist Nordmähren mitteldeutsch, Südmähren und die Iglauer Sprachinsel süddeutsch.

Nicht verkannt hat der Verfasser die Slavismen, die sich besonders in Städten mit slavischer Umgebung Geltung zu verschaffen wissen. Dass aber in Brünn, Olmütz und Iglau „das Schriftdeutsch zu einem wahrhaft schäbigen Lokaldeutsch verwaschen worden sei“, möchte ich als Übertreibung bezeichnen. Auf die Vokalisation hätte mehr Rücksicht genommen werden können.

Der letzte Abschnitt schildert uns zuerst Brauch und Sitte in Nordmähren. Mit Recht erklärt Müller das dortige Bauernhaus für fränkisch. Die Hochzeitsfeier, bei der ein Redmann (tschech. řečník) auftritt, weist wohl viele slavische Elemente auf. Besonders der wehmütige Abschied der Braut ist slavisch. Der Name des Hochzeitsredners „Druschmann“ ist slavisch: er geht auf družba, der Gefährte, Gespiele, zurück.

Im besonderen schildert M. Brauch und Sitte im Schönhengster Ländchen, im Kuhländchen und in den Sprachinseln von Iglau, Wischau und Wachtl-Brodek.

Hervorzuheben ist ein einfaches Weihnachtsspiel aus Nimlau bei Olmütz. Wenig volkstümlichen Wert hat dagegen ein im Jahre 1820 von professionsmässigen Schauspielern aufgeführtes Weihnachtsspiel. Interessant sind die Gebräuche des „Majesunntog“ (Majesingen) und die Ostergebräuche.

Auch aus dem Kuhländchen wird ein Weihnachtsspiel und ein altes Weihnachtslied abgedruckt. Daran reiht sich das Todaustragen nebst dem dabei gesungenen Liede; der Maibaum, den Mädchen singend und Gaben heischend von Haus zu Haus tragen. Die Lieder des Pfarrers Bayer haben für die Volkskunde die Bedeutung von Sprachproben und geben in humoristischer Weise ein Bild von der Denkweise des Volkes.

In Bezug auf die Iglauer Sprachinsel hat der Verfasser einzelne Aufsätze von mir über Taufe, Hochzeit und Tod, über Osterbrauch und Schnaderhüpfel fast wörtlich zum Abdrucke gebracht, ohne mich zu nennen. Es wird sich für eine zweite Auflage empfehlen, das litterarische Eigentum besser zu achten; selbst mein Name fehlt im Litteratur-Verzeichnisse.

Das die Schönheit der Iglauer Mädchen besingende Liedchen ist kein Volkslied. Aus der Sprachinsel von Wachtl-Brodek wird ein gereimter Wettstreit zwischen Sommer und Winter gebracht. Auch in der Iglauer Sprachinsel entdeckte ich ein ähnliches Lied.

Aus dem, was ich nur andeuten konnte, ersieht man wohl zur Genüge, dass in Mähren das Volkstümliche in Fülle vorhanden ist, und ich kann mich nur dem Wunsche des Verfassers anschliessen, dass planmässig diese Schätze gehoben und bearbeitet werden.

Iglau, im Juni 1893. Franz Paul Piger.

Was sich das Volk erzählt. Deutscher Volkshumor. Gesammelt und nacherzählt von Heinrich Merkens. Jena, H. Costenoble, 1892. S. XII. 280. 8°.

Bekanntlich sind im 16. Jahrhundert eine Menge von Schwankbüchern erschienen, welche lustige Geschichten zur Unterhaltung und Ergetzung, auch wohl zur moralischen Nutzanwendung in deutscher und lateinischer Sprache erzählten und teils aus vererbten Historien der Vergangenheit, teils aus dem mündlichen Bericht über Sitten und Leben der Gegenwart zusammengeschrieben wurden. Es genüge, an die Namen Johann Pauli, Georg Wickram, Jakob Frey, Mich. Lindener, Val. Schumann, Hans Wilh. Kirchhoff zu erinnern.

Diese Litteratur, im Inhalt oft zotig und schamlos, setzte sich im 17. Jahrhundert fort und hat in Jahrmarktsdrucken bis in das 19., wenn auch formal viel verändert, im ganzen auch zahmer geworden, fortgelebt. In dem Munde von Studenten und Handwerksburschen blieb vieles erhalten, aber nicht bloss hier, sondern auch überall dort, wo man noch Freude an alter lustiger Unterhaltung, an Schnaken und Schnurren, an Döntjes und Vertellsels findet. Manches hatte der Tag neu erzeugt; gesunder Witz und guter Humor sind die erhaltenden Kräfte dieser meist kurzen Geschichten.

Herr H. Merkens hat nun eine neue Sammlung humoristischer, im Volke oder in demselben naheliegender Schicht verbreiteter Histörchen veranstaltet, indem er teils aus gedruckten älteren und neueren Quellen schöpfte, teils mündlichen Bericht benutzte. Das aus letzterem entnommene wird vielleicht nicht überall die Probe auf eine weitere Verbreitung, also auf Volkstümlichkeit bestehen; es schliesst sich aber der ganzen Familie wenigstens an. Die Nachweise und Bemerkungen berichten über die von Herrn M. benutzten Hilfsmittel, ohne den Anspruch, Ursprung und Verbreitung der Geschichtchen genauer zu verfolgen. Als unterhaltendes Buch können wir das vorliegende empfehlen. K. W.

Neubaur, L., Neue Mitteilungen über die Sage vom ewigen Juden. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung. 1893. S. 24. 8°.

Ein Nachtrag zu der im Jahre 1884 in gleichem Verlage erschienenen Schrift desselben Verf. „Die Sage vom ewigen Juden“. Es werden darin teils weitere, Herrn N. bekannt gewordene litterarische Notizen über den ewigen Juden mitgeteilt, teils einige Berichtigungen zu der früheren Schrift gegeben.

Eine Bibliographie der Sage vom ewigen Juden hat Herr Dr. Neubaur in O. Hartwigs Centralblatt für Bibliothekswesen. 1893. Heft 6—8 veröffentlicht.

Černy, A., Mythiske bytosće łužiskich Serbow (die mythischen Wesen der lausitzer Serben, 1. Teil). Bautzen 1893. S. 243 8°.

Während die deutsche Wissenschaft über den lausitz-serbischen Mythus durch die Sammlungen Veckenstedts (Wendische Sagen 1880) und Schulenburgs (Wendische Volkssagen 1880; Wendisches Volkstum 1882), aus denen Laistner und andere reichlich schöpften, unterrichtet war, fehlte bisher in der einheimischen Sprache eine erschöpfende Zusammenstellung des einschlägigen Materials. Diese Lücke füllt nunmehr das Werk Černýs trefflich aus; Č. sammelte alles erreichbare gedruckte Material und ergänzte es durch Forschungen und Fragen beim Volke selbst; in diesem ersten Teile handelt er über den Glauben an Hausgeister, Getreidedrachen, Zwerge und Riesen, die schlafenden Ritter, die Wildweiber, das Mittagsweib, Wechselbälge, über die Vorstellungen von Krankheit und Tod, von atmosphärischen Erscheinungen und vom wilden Jäger. Von den Anschauungen Tylors und Langs ausgehend, sucht Č. auch das Wesen der einzelnen mythischen Gestalten zu erkennen, doch weicht er der Frage aus, was der Serbe nur vom deutschen Nachbar entlehnt und was er selbst, aus der slavischen Überlieferung her, erhalten hat; das sorgfältige Heranziehen des Mythus der übrigen Slaven verdient besondere Anerkennung. Charakteristisch ist, dass auch auf diesem Gebiete die Angaben Veckenstedts, sowie sie etwas Absonderliches, Ungewöhnliches bieten, eine Prüfung nicht aushalten Č. weist sie regelmässig zurück, am schärfsten S. 147 f.

Dem umsichtigen und fleissigen Sammler und Erklärer ist die slavische Wissenschaft zu grossem Danke verpflichtet. A. Brückner.

Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Völkerkunde Ungarns. Herausgegeben von Anton Herrmann. III. Band. 1. 2. Budapest 1893. S. 60. 8°.

Unter dem Protektorate und unter Mitwirkung Seiner K. u. K. Hoheit, des Herrn Erzherzogs Josef von Österreich erscheinen diese Mitteilungen in neuer Folge seit 1. Juni 1893. Nicht gering ist das Verdienst anzuschlagen, welches sich der hohe Protektor um die Wissenschaft erwarb, indem er die moralischen und materiellen Bedingungen für das Gedeihen dieses Unternehmens huldvoll gab. Der Inhalt der neuen Folge der Zeitschrift (die nebenbei erwähnt für Mitglieder von Volkskunde-Vereinen nur 6 Mk. für das Jahr kostet) spricht deutlich genug für den Aufschwung, den dieselbe durch diesen fürstlichen Impuls nahm; mit einem frisch und trefflich geschriebenen Artikel „Mitteilungen über die Zeltzigeuner“ stellt sich Erzherzog Josef selbst an die Spitze der Mitarbeiter. Dr. Heinrich von Wlislocki, der bekannte Volksforscher, giebt dann „Neue Beiträge zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen“. Eine besonders ergiebige Quelle waren für ihn die von seinem Grossvater während dessen Wanderschaft in Siebenbürgen zu Anfang dieses Jahrhunderts niedergeschriebenen Lieder, Hausmittel und Besprechungsformeln bei den verschiedensten Krankheiten. Wlislocki bringt darin eine Reihe von prägnanten Beweisen für den von F. S. Krauss, einem Mitarbeiter von gutem Klange, aufgestellten, wohl auch allgemein giltigen Satz, dass die Krankheitsgeister eigentlich nur Waldgeister seien, eine Anschauung, die wir auch in unserem „Baum- und Waldkult“ für das oberbayerische Volk bestätigen konnten. Im Walde suchte der Urmensch zuerst seine Hilfe gegen die Krankheit erzeugenden, dort hausenden Wald- und Krankheitsdämonen; im Baum- und Wald-

kulte liegen jene ersten Anfänge medicinischen Handelns und Denkens unseres Volkes, denen nachzuspüren eine ungemein lehrreiche Aufgabe und Arbeit ist, die jüngst eine ganz wesentliche Unterstützung erhielt durch Bartels' vortreffliche, eben erschienene „Medizin der Naturvölker", da diese die nötigen völker-psychologischen Analoga liefert. Der Glaube des Urmenschen verblasste eben bei manchen Völkern früher, bei anderen später; seine noch aufgespürten Rudimente werden uns durch solche Arbeiten erst verständlicher, sie führen uns in jene Zeiten hinauf, in welchen der Mensch anfing, aus dem roh materiellen, egoistischen Leben sich zu den ersten Anfängen einer etwas mitleidsvollern Lebensauffassung emporzuschwingen, zu dem Versuche der Hilfe für den erkrankten Mitmenschen — Zeiten, die sicher weit ferner von unserer Zeit abliegen, als wir bisher anzunehmen gewohnt waren. Auch die Arbeiten der übrigen Mitarbeiter der „Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn" sprechen für die Gediegenheit der neuen Folge dieser von Professor Dr. A. Herrmann mit Liebe und Treue geschaffenen Zeitschrift, der wir ein weiteres Blühen und Gedeihen wünschen.

Tölz. Höfler.

---

v. Wlislocki, Heinrich, Aus dem Volksleben der Magyaren. Ethnologische Mitteilungen. München, K. Fischer, 1893. S. 173. 8°.

Bei der Anziehungskraft, die das Volk der Magyaren auf andere Völker ausübt, müsste es von höchstem Interesse sein, einen Einblick in das innere Leben desselben zu gewinnen. Den Magyaren selbst könnte es nur lieb und nützlich sein, wenn sich ihre Welt, gewöhnlich eine terra incognita, dem Auslande mit freundschaftlicher Annäherung längst schon erschlossen hätte. Dazu wurde, mindestens in letzter Zeit, der rechte Weg allerdings nicht eingeschlagen, da man die deutsche Sprache geradezu verbannte, so dass Ungarn nun mehr terra incognita ist, als jemals früher! — Vielleicht kommt der Mann, der diese Mitteilungen bringt, mit der rechten Leuchte und führt uns in die Magyarenwelt hinein!

Die Werke, die Herr v. Wlislocki bei der Ausarbeitung seines Büchleins „berücksichtigt" hat, werden S. VIII. IX angeführt. Diese Angabe macht freilich einen seltsamen Eindruck, indem sie Hauptwerke übergeht und Fernerliegendes heranzieht. Wenn ein Volk, wie die Magyaren, mitten unter Ariern lebt und doch einer ganz anderen Sprachfamilie angehört, da möchte man erwarten, dass, zur Schilderung ihres Wesens, als Grundlage desjenigen, worin es sich eigentümlich unterscheidet, das Moment der Sprache vor allem, ins Auge gefasst werde. Zuerst der magyarischen Sprache und der Sprache der sprachverwandten Völker, dann erst der nichtmagyarischen, und so auch der Sitten, Mythen und Gebräuche zuerst der Magyaren, dann der anderen. — Indem wir diesen Plan der Forschung ins Auge fassen, macht uns die angeführte Litteratur keineswegs den Eindruck methodischer Wissenschaftlichkeit. Wenn man nun aber einwenden wollte, das Buch wäre bloss zu leichter Unterhaltungslektüre bestimmt, so fürchten wir, dass es sich auch dazu nicht eigne. — Es besteht die ganze Schrift aus Anhäufungen von Einzelheiten, die sich vielfach wiederholen, und so gewinnen wir kein Bild, keinen prägnanten Punkt, der uns im Geiste beschäftigen könnte.

Den Stoff hat Herr v. Wlislocki in sieben Abteilungen geordnet, zu denen wir uns einige Bemerkungen zur Charakteristik des Buches gestatten.

1. Der Höhenkultus. Freiherr Ferd. v. Andrian hat ein treffliches Werk darüber geschrieben, das Herr v. W. bespricht, mit dem Zusatz, dass auch die

Magyaren diesen Kultus kennen. Herr v. W. citiert dazu gelegentlich Grimm 609. Dass damit Jak. Grimms Mytholcgie in 3. Auflage S. 609 gemeint sei, wer kann das sogleich erraten? — S. 17 wird der Sage gedacht von einem wilden Mann und einem Holzfäller, wo der erste sagt: einmal blast ihr, damit es warm, das andere Mal, dass es kalt werde, einem Zuge, der uns zunächst aus Hans Sachsens Waltbruder mit dem Satyrus und aus Goethes Satyros erinnerlich ist. — Es ist interessant, was hier über magyarische Sagen vom wilden Mann erzählt wird. v. W. citiert dazu Mario Menghini und verweist auf die Zeitschr. d. Vereins für Volkskunde I. S. 40 ff.

Das II. Kapitel bespricht Festgebräuche. Unter dem magyarischen Worte tor, Leichenschmaus, wird allerlei berichtet, von dem das Anziehendste mit weiteren Hinweisungen schon mitgeteilt war in Pfeiffers Germania 1867 S. 284 bis 309, was Herr v. W. nicht erwähnt. — S. 29 wird von einem seltsamen Tanz erzählt, von dem Herr v. W. bemerkt, es sei garnicht daran zu denken, dass dieser Tanz, der in Nagy bánya üblich ist, slavischen Ursprungs sei, da dieser Ort von jeher eine rein magyarische Bevölkerung hatte. Korabinskys Geographisches Wörterbuch von Ungarn sagt darüber noch im Jahre 1786: „Die Einwohner, die Ungarn und Deutsche sind etc.“. Es könnte der Tanz denn ein deutscher sein. — Das Opfermahl heisst magyarisch sonst áldomás. Bemerkenswert ist dazu die alte, in Siebenbürgen übliche Wortform: almesch, latein. almasium = mercipotus, s. Schröer, Mundarten des ungarischen Berglandes: Sitzungsber. der Kais. Akad. d. Wissensch. in Wien 1864 S. 120 [370]. — Zu tor, Leichenschmaus, sei nur noch bemerkt, dass disznótor (disznó = Schwein) ein Mahl beim Schweinschlachten, vulgo deutsch Sautanz genannt wird, und weiterer Erwägung sei empfohlen, dass in der Gömörer Gespanschaft der Leichenschmaus slovakisch kar heisst; vgl. dazu, dass in den sette comuni (Schmeller, Cimbr. Wörterb. 134) das Leichenmahl kartag heisst. Unser altes kara, das auch in Karfreitag steckt, erinnert ja auch an magyar. kár, der Schade.

Zu den Umzügen der Lucia S. 42 möchten wir verweisen auf Grimm, Myth. 1^3 S. 1212, dazu Schmeller 2^2 532. — S. 44 finden wir den Namen der Bergstadt Schemnitz bereits in deutschem Text in magyarischer Form: Selmecz, sowie man immer mehr die magyarischen Ortsnamen in deutschem Text magyarisiert findet, was manche Irrung verursacht!

S. 57 wird ungenau übersetzt:

Hadd tapodjuk, hadd tipodjuk

war deutsch wiederzugeben: Lass treten uns, lass stampfen uns (nicht Lass', treten wir, lass', stampfen wir). — Das III. Kapitel bringt Zauber mit Körperteilen. S. 72 wird an die deutsche Heldensage erinnert, an den Chronisten Kéza, der die Krimhildische Schlacht der Deutschen erwähnt, darüber schon in W. Grimms Deutsche Heldensage S. 164 und 304 noch mehr zu finden wäre. Das magyarische Wort, das dort S. 164 vorkommt: halhatlan oder halhatatlan bedeutet aber unsterblich, nicht „heilig“. — Einer Sage aus einer unedierten Sammlung des Verfassers, die nach Mitteilung der übrigen verlangen macht, begegnen wir S. 74. Ein hartherziger Ritter befiehlt seinen drei schönen Töchtern, eine Menge Hanf in kurzer Frist aufzuspinnen. Da kam bei Nacht ein riesiger Stier. Der spann den ganzen Hanf auf. Aus seinem Speichel entstanden die Sommerfäden, die man daher auch Ökörnyál (Ochsengeifer) nennt. Der Berichterstatter fand dafür das Wort ochsengâwer (Ochsengeifer) in der Bedeutung für Sommerfäden bei den Deutschen in Krickerhäu, siehe Nachtrag zum Wörterb. der Mundarten im ungar. Berglande, S. 43 [285] 1859.

Der Schatzgräberei ist das ganze vierte Kapitel gewidmet, und hier sind einige Beschwörungssprüche mitgeteilt, in denen der hl. Christoph vorkommt, der einen goldenen Hammer trägt. — Den Schlüssel der Schatzgräberei besitzt „Therophile“, auch den Schlüssel der grossen Wissenschaften. Es scheint, dass der aus der Faustsage, d. h. aus der Geschichte derselben bekannte Theophilus in dieser Gestalt nach Ungarn versetzt wurde.

Im 5. Kapitel kommt der Hexenglaube zur Besprechung. Die Hexe heisst magyarisch boszorkány, wahrscheinlich aus βασσάρα: Bacchantin, das für thrakisch gilt. Slovakisch hört man die Form bosorka. In Miklosichs etymologischem Wörterbuch der slav. Sprachen finde ich es nicht. Auch das grosse magyarische Wörterbuch der Akademie bringt keine Aufklärung über die Etymologie des Wortes boszorkány.

S. 51 hätten wir unter den Festgebräuchen, die zu Ostern üblich sind, auch das Birkenrutenschlagen erwartet, das erst zuletzt S. 168 in dem VII. Kapitel, wo über eine „Geburtsgöttin“ allerlei zusammengetragen ist, erscheint, freilich nicht als Osterbrauch, sondern als Weihnachtsbrauch. Zu diesem Brauch sind wir in der Lage, weitere Züge beizusteuern, die der Herr Verfasser leicht finden konnte, s. Schmagóster, Osterpeitsche bei Weinhold, Schles. Wörterbuch, S. 84. Dazu auch die magyarische Bezeichnung der Osterpeitsche als Senfkorn: Nachtrag zu Schröers Wörterb. der deutschen Mundarten des ungarischen Berglandes, S. 46. In der Oberpfalz wird die Osterpeitsche als Pfefferkorn in dem Spruch bezeichnet: is der pfeffer râss, wellts en lösen ab? (ist der Pfeffer scharf, wollt ihr ihn lösen ab?). — Zu dem Ausdruck Schmeckoster muss auch eine Form Osterschmück vorkommen, daraus sich die magyarische Form muslár mag erklärt, s. Magyar Tájfzótár S. 264, das sowohl Osterpeitsche bedeutet, als wörtlich genommen Senfkorn bedeuten kann (muslór: Senf, mag: Kern). Weitere Formen s. bei Schröer, Wörterb. der Mundart von Gottschee (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. 1869 S. 54). In diesem letzten Kapitel bemüht sich Herr v. W., die Verquickung heidnischer und christlicher Elemente im Volksglauben in den Gestalten der magyarischen Mythe anschaulich zu machen an den Gestalten der Boldogasszony und der Nagyasszony. Boldogasszony müsste man übersetzen mit selige Frau, und Nagyasszony mit grosse Frau. Die Boldogasszony ist die Tochter der Nagyasszony und sie ist die Schutzgöttin der Wöchnerinnen und der Kinder.

Wien. K. J. Schröer.

Böhmische Korallen aus der Götterwelt. Folkloristische Börsenberichte vom Götter- und Mythenmarkte. Von Friedr. S. Krauss. Wien, Gebrüder Rubinstein, 1893. S. 147. 8°.

Herr Fr. S. Krauss erleichtert sein Herz in dem vorliegenden Buche von allerlei, das ihm während längerer Zeit auf dasselbe durch verschiedene Leute gefallen ist, die in Volks- und Mythenkunde „machen“ und deren Erzeugnisse er den böhmischen bunten Glasperlen vergleicht. So werden denn eine Reihe „Forscher“, mit besonderer Liebe die Herren Veckenstedt und Krek, von dem witzigen Verfasser von allen Seiten betrachtet, schwerlich zu ihrem Vergnügen. Weiteres haben wir nicht zu sagen.

Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen.

Von **Friedrich Vogt**.

I. Scheibentreiben und Frühlingsfeuer.

Am 21. März des Jahres 1090 wurde die prächtige Kirche und ein grosser Teil der übrigen Gebäude des Klosters Lorsch durch Feuer vernichtet. Über die Ursache des Unglücks berichtet die Klosterchronik *comperta a majoribus rerum fide* folgendes. *Ipsa, quam praediximus die* (XII Kal. Apr.) *vergente jam in vesperum, postquam exemplo carnalis Israel sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere, forte inter cetera ludorum exercitia, discus in extrema marginis hora* (*ora*), *ut solet, accensus militari manu per aera vibrabatur, qui acriori impulsu circumactus orbicularem flammae speciem reddens, tam ostentui virium quam oculis mirantium spectaculi gratiam exhibet. Is a quodam non tam perniciter, quam infeliciter tandem intortus, ad summum ecclesiae fastigium imprudenti jactu evolavit, ubi inter tegulas et cariosos asseres artius insidens, animante vento fomitem incendio praebuit.* (Codex Laureshamensis diplomaticus ed. Academia Theodoro-Palatina T. I p. 200 sequ.)

Diese Nachricht von dem herkömmlichen Emporschleudern einer brennenden Holzscheibe bei einem am Abend der Frühjahrstagundnachtgleiche stattfindenden Volksfeste bildet den ältesten Beleg sowohl für die deutschen Frühlingsfeuer als auch für eine besondere Art des Festfeuers, welche teils bei diesen, teils auch bei der zweiten Hauptgattung von Jahrzeitfeuern, bei den Sonnwendfeuern, bis auf den heutigen Tag vorkommt. Denn die Frühlingsfeuer waren bisher nicht vor dem 15. Jahrhundert nachgewiesen (vgl. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche S. 93 und 88), während für jenes Scheibenschleudern oder Scheibenschlagen und Scheibentreiben, wie es gewöhnlich genannt wird, bisher kein älteres Zeugnis bemerkt war als eine Angabe des Johannes Boemus in dem zuerst 1520 erschienenen, dann oft aufgelegten Buche *Omnium gentium mores, leges et ritus*, auf welche Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356 aufmerksam macht. Boemus schildert lib. III cap. XV (de Franconia) eine besondere Art des Johannisfeuers: *Ante arcem in monte, qui urbi Herbipoli supereminet, ab episcopi aulicis etiam ignis fit cui orbiculi quidam lignei perforati*

imponuntur, qui cum inflammantur, flexibilibus virgis praefixi, arte et vi in aërem supra Moganum amnem excutiuntur: Draconem igneum volare putant, qui prius non viderunt. Dass hiernach vor der Burg des Würzburger Bischofes dieselbe Handlung bei der Sonnwendfeier vorgenommen wurde, welche 400 Jahre früher vor dem Kloster Lorsch bei jenem Frühlingsfeste mit so unheilvollem Ausgange stattfand, ist klar. Und ganz wie Boemus und die Lorscher Chronik sie beschreibt, wird sie noch in unserer Zeit in einigen Gegenden Kärntens, Tirols und Oberbayerns am Johannistage oder an dessen Vorabend geübt. So schleudern dann im oberbayerischen Garmischgau „die Bursche Holzscheiben, die in der Mitte durchlöchert und an den Rändern rot glühend gemacht sind (wie der *discus in extrema marginis ora accensus*), an Stöcken im Wettspiel, einer höher als der andere, in die dunkele Luft“ (Bavaria I, 1. 374) und ebenso geschieht es im Lesachthale an den Vorabenden des Johannes-, des Peter und Paul- und des Ulrichtages, wobei die auf der Rute steckende glühende Scheibe auf einem schief aufgerichteten, nach Süden gekehrten Brett in möglichst hohem Bogen abgeschnellt wird: Lexer in Frommanns Die deutschen Mundarten 6, 200 und in der Zeitschr. f. deutsche Mythologie 2, 31. Entsprechendes wird von der Sunwendfeier in Tirol bei Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356, bei Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie I, S. 210 und bei Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes[2] S. 159 Nr. 1354 nachgewiesen.

Nach weit verbreiteterem Gebrauche ist aber das Scheibenschlagen ebenso wie in der alten Lorscher Nachricht ein Frühjahrsfeuerfest oder Teil eines solchen. Die Zeit desselben schwankt zwischen Anfang und Ende der Fastenzeit. Für den Fastnachtssonntag, der auch die Weiberfastnacht heisst, bezeugt Birlinger, *Aus Schwaben, Sagen, Sitten und Gebräuche* II, 31 und 54 das Scheibenschlagen im badischen Alemannien. Am Fastnachtabend geschieht das „Schibefleuge“ nach Vernaleken, Alpensagen S. 367 in der Gemeinde Matt im Kanton Glarus und auch in einigen abgelegenen Gemeinden Bündens. „Zu angehender Fastnacht“ wurde es im J. 1618 „der jungen Purst“ in Rottweil untersagt (Birlinger II, 64), „in der Fassnacht und Fasten“ wurde es abgehalten nach dem alemannischen Zeugen Lorichius, der 1593 schrieb (a. a. O. 54), während es nach einer Schilderung Erckmann-Chatrians bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 456, in den nördlichen Vogesen „am Anfange der Fastenzeit“ stattfindet. Hier wird schon der sonst als eigentlicher Tag des Scheibenschlagens geltende Sonntag Invocavit, der erste der Fastenzeit, gemeint sein, der wegen dieses Feuerfestes der *Funkensonntag* oder der *Schofsonntag* (von *Schof*, mhd. *schoup* Strohwisch), im östlichen Frankreich *dimanche des brandons* genannt wird. Auch der *Hutzelsonntag* heisst er wegen des gedörrten Obstes, welches die vom Feuer Heimkehrenden erbitten und erhalten, im badischen Alemannien aus entsprechendem Grunde der *Küchle-*

sonntag; sonst auch der Kässonntag, der weisse Sonntag, die grosse, die Herren- oder die Allermannsfastnacht. Am „sogenannten Küchelsonntage" werden nach Schneegans, Alsatia 1851 S. 196 fg. auch in Wasslenheim und an anderen Orten im Elsass die Scheiben von Knaben geschleudert; ob das auch im Elsass der Sonntag Invocavit ist, wo man auf dem Lande in jedem Hause Küchlein bäckt (a. a. O. S. 126), oder der Fastnachtssonntag, an welchem die Kinder in der Gegend von Mülhausen das a. a. O. S. 115 mitgeteilte Küchlelied singen, wird nicht klar. Für Scharrachbergheim, Wolxheim auf dem Horn und andere elsässische Ortschaften bezeugt Stöber a. a. O. S. 120 fg. das Scheibentreiben; ob es am Invocavittage oder an einem der Fastnachttage stattfindet, erhellt auch aus seiner Angabe nicht. Sicher festgestellt ist der Brauch am Sonntage Invocavit für Alemannien und Oberschwaben durch Birlinger, Aus Schwaben II, 41. 62, Volkstümliches aus Schwaben II, 56 fg. 68. 105 fg. 108 fg. und durch Ernst Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben II, 380 bis 83. Ihre Nachweise betreffen besonders das Wiesenthal, den Heuberg, Friedingen, Altshausen, Waldsee, Ziegelbach, Leutkirch, Wolperschwende, Altdorf Blitzreute, Baienfurt, Frohnhofen, Ravensburg, Tettnang, Wangen, Kloster Weingarten. Von Tettnang und Wangen aus sieht man nach Meier S. 382 „am Funkensonntage auch in der Schweiz, in Tirol und Vorarlberg viele solcher feurigen Scheiben aufsteigen. Ebenso in Bayern (natürlich bayerisch Schwaben). Die Deutschen in Graubünden halten gleichfalls dies Scheibenschlagen auf hohen Bergen." Auch von den Höhen bei Schopfheim im Wiesenthal aus sieht man beim Scheibentreiben an diesem Tage nach dem mündlichen Bericht eines Augenzeugen zugleich von den Schweizerbergen die Feuerscheiben fliegen. Aus dem Kanton Zürich belegen Staub und Tobler, Schweiz. Idiotikon I, 947 den Brauch für Invocavit oder einen der Fastnachtstage. So wird denn auch für den Vintschgau und das Oberinnthal das Hinausschleudern der brennenden, mit Harz bestrichenen Scheiben am Sonntag Invocavit in Frommanns Mundarten II, 233, in der Zeitschr. f. d. Myth. 1, 286 fg. und bei Zingerle, Sitten [2] S. 140 Nr. 1225. 1226 bezeugt; ebenso für den Süden des bayerischen Schwabens durch die Füssen betreffende Beschreibung Panzers, Beitr. I S. 211, und durch die entsprechende ausführliche Schilderung Felix Dahns in der Bavaria II, 2 S. 838 fg., welche sich auf das äussere Allgäu, das Land an der oberen Wertach, insbesondere auf das Gebiet von Nesselwang bezieht.

Das Scheibenschlagen am ersten Sonntag in der Fastenzeit lässt sich also vom äussersten Westen des alemannisch-schwäbischen Gebietes bis zu dessen äusserster Südost-Grenze und bis nach Tirol hinein verfolgen. Hier findet jedoch der Brauch daneben auch am Johannistage statt, an welchem auch in Oberbayern und in Kärnten die Scheiben getrieben werden, während im Alemannischen nur die Fastnachtstage neben Invocavit in

Betracht kommen[1]). Östlich von Tirol und vom bayerischen Schwaben weiss ich weder das Scheibenschlagen in dieser Frühjahrszeit, noch die Fastnachts- und Invocavitfeuer überhaupt nachzuweisen. Dagegen werden in Oberbayern wie bei der Sommersonnenwende so auch zu Ostern die Scheiben getrieben: Auf den Bergen von Werdenfels schleudert man nach Schmeller, Bayr. Wb.² II, 356 in den Osternächten glühend gemachte Abschnitte von Brunnenröhren mit Stecken in die Luft, während in Mittenwald und Oberau nach Panzer I S. 211 fg. beim Osterfeuer Scheiben oder auch Bolzen in derselben Weise brennend emporgeschnellt werden.

Nördlich von Oberbayern, Oberschwaben und dem Elsass ist meines Wissens aus neuerer Zeit das Scheibenschlagen nicht bezeugt. Die Bavaria, welche sonst die Feuerfeste eingehend berücksichtigt, bringt für jenen besonderen Brauch weder aus Niederbayern noch aus der Oberpfalz, noch aus den fränkischen Provinzen Zeugnisse; und ebensowenig ist mir sonst in Mitteldeutschland oder gar auf niederdeutschem Boden ein Beispiel dafür aufgestossen. Dass die Sitte früher auch bei den Rheinfranken und Ostfranken verbreitet war, zeigt die Nachricht der Lorscher Annalen und die Angabe des Johannes Boemus, wobei es übrigens Beachtung verdient, dass hier auch innerhalb des fränkischen Gebietes das Scheibenschlagen für den westlichen Ort in der Fastenzeit, für den östlicheren in der Sommersonnenwende bezeugt ist.

Die Invocavitfeuer, mit denen sich ja vor allem das Scheibenschlagen verbindet, sind ohne dieses noch in weiterer Ausdehnung nachzuweisen. Strohfeuer, an denen anderswo die Scheiben entzündet werden, brannte man nach Zeitschr. f. d. Mythol. 3, 166 zu Stavelot im Limburgischen an jenem Sonntag in grösstem Umfang ab, und nächtliche Gelage waren damit verknüpft, wie die Schmauserei mit dem Scheibenschlagen in Lorsch. Während das Verbrennen einer an langer Stange befestigten Strohpuppe, welche die Hexe genannt wird, in einigen Gegenden Schwabens zusammen mit dem Scheibenschlagen erfolgt (Meier a. a. O. 380, Birlinger, Volkstümliches II, 60, Bavaria II, 2, 838 fg.), so geschieht das Abbrennen grosser, um einen Baum gehäufter Strohmassen allein unter dem Namen des Hexenbrennens gleichfalls am Sonntag Invocavit in der Umgegend von Echternach

---

1) Ob etwa das Elsass eine Ausnahme macht, weiss ich nicht genau anzugeben. Stöber bemerkt zwar Alsatia 1851 S. 149, dass auch bei den „viel allgemeiner verbreiteten Johannisfeuern“ brennende Scheiben geschlagen werden, aber er giebt nicht, wie bei den Fastnachtsfeuern, bestimmte Ortschaften an, und es ist zweifelhaft, ob er hier wirklich elsässische Gebräuche im Auge hat. Schneegans berichtet ebenda S. 138 nach Hörensagen, dass in Scharrachbergheim und Wolxheim das Scheibenschlagen nicht wie in Wasslenheim und auch sonst noch im Elsass in der Fastnachtszeit, sondern am Johannistage stattfinde; aber das widerspricht direkt der Angabe Stöbers auf S. 120. — Dass der weisse Sonntag (s. oben S. 351) anderswo als der Sonntag nach Ostern gilt, gab in Ertingen bei Riedling den Anlass, das Scheibenschlagen an letzterem abzuhalten. Birlinger, Volkstümliches II, 56. 60. 106.

(Zeitschr. f. d. Mythol. 1, 89) und ähnlich in der Franche-Comté (Mannhardt a. a. O. 456). Auch in Burgund brennen dann die Feuer (Alsatia 1851, 119), und an der französisch-elsässischen Grenze bei Raon l'Étape wird in diesem Invocavitfeuer eine lebendige Katze an einem Pfahl verbrannt (Alsatia a. a. O.), was in der Eifelgegend nach Mannhardt (a. a. O. 463. 501) hinwiederum mit einem Strohmann geschieht. In der Eifel wird dabei zugleich ein brennendes Rad von einem Berge hinabgerollt, und dieselbe Verbindung des Strohmannbrennens und des Radrollens erfolgt beim Invocavitfeuer im Lauterthale in der Rheinpfalz (Bavaria IV, 2, 356). Das Feuerrad wird an demselben Tage zu Konz bergab ins Moselthal gewälzt (Mannhardt a. a. O. 501); die gleiche Ceremonie, das Rollen des sog. „Hoalrades“, d. i. des Hagelrades, wird auf der Rhön und in angrenzenden Gegenden bis zum Vogelsberg hin mit einem Fackellauf durch die Felder verbunden (a. a. O. 500). Die Bavaria IV, 1, 242 fg. bezeugt aus der Rhön als Invocavitfeuer nur solchen Fackellauf auf den Höhen, wobei mit den dazu benutzten flammenden Strohwischen funkensprühende Räder geschlagen werden. Auch in denjenigen Gegenden, in welchen das Scheibenschlagen an gewissen Orten heimisch ist, werden an anderen Invocavitfeuer bezeugt, ohne dass von jenem dabei die Rede wäre. So z. B. Fackelfeuer in Ehingen an der Donau (Meier S. 383); so ferner grosse Feuer mit allerlei Lustbarkeiten in Appenzell (Tobler, Appenzellischer Sprachschatz S. 207, vgl. auch Vernaleken, Alpensagen S. 368); so die Holepfannfeuer im Etschthal (Zingerle, Sitten, Bräuche etc. des Tiroler Volkes [2] S. 140), in Meran, Ulten, Passeier (Deutsche Mundarten 2, 233) und ähnliches in Proveis (Mannhardt S. 540). Aus verschiedenen Schweizerkantonen wird das Invocavit- oder Fastnachtfeuer in Staub und Toblers Schweizer. Idiotikon I, 947 und 869 fg. bezeugt. Das Feuer loht da wiederum um eine Stange oder um eine Tanne herum, auf der im Luzerner Gau auch die Strohhexe ehedem nicht fehlte. Die Jugend tanzt und jubelt um das Feuer, wobei stellenweise auch Fackeln geschwungen werden; dann kehrt sie, alte Lieder singend, ins Dorf zurück, und dort schwärmen dann wohl Burschen und Mädchen die Nacht durch. Aus früherer Zeit ist auch das Abwärtsrollen des Feuerrades nachgewiesen. Am „Hirsmontag“, dem Tage nach Invocavit, wurden nach Vernaleken, Alpensagen S. 356, bei Zürich Feuer (Funken) angezündet.

Zur **Fastnacht** fand die Verbrennung der Strohfigur nach Kehrein, Volkssitte in Nassau II 143 fg., im Nassauischen statt; nach den von Mannhardt S. 499 gesammelten Zeugnissen auch in Wälschtirol, am Züricher See, an der Eifel, in den Kreisen Düren und Kempen und im Oldenburgischen, wo dieser Handlung das Feldlaufen mit brennenden Strohbündeln (Beken) voranging. In Nassau, wo übrigens auch wie in Raon l'Étape eine lebende Katze die Stelle der Strohfigur vertreten konnte, riefen die Beteiligten „wir verbrennen den Hâl (Hagel)“. So wird denn auch mit dem „Sengen des Hagels“ am Fastnachtabend, welches im 15. Jahrhundert in den Statuten

von Duderstadt verboten wird, die gleiche Sitte gemeint sein: s. Jahn, Opfergebräuche S. 88. In einer Visitationsordnung des Pfalzgrafen von Zweibrücken vom J. 1579 wird auch das „Hagelfeuer und Redderschieben" (gewiss das Abwärtsrollen des Feuerrades) verboten (Bavaria IV, 2, 356). Bei Dürckheim wurden auf einem Felsen, der ursprünglich Brunhildestul, dann Brummholzstul genannt ward, zur Fastnacht hochaufgeschichtete Holzreiser und „Zasseln" verbrannt (a. a. O.). In Illzach bei Mülhausen im Elsass lodern am Fastnachtsonntage Feuer, mit denen sich wiederum der Fackellauf verbindet (Alsatia 1851 S. 114).

Die Invocavitfeuer, mit denen sich auf schwäbisch-alemannischem Gebiet das Scheibentreiben vereint, reichen demnach ohne dieses rheinabwärts bis an die niederfränkische Grenze und westwärts nach Frankreich hinein, während die Fastnachtsfeuer auch, wenngleich nur ganz vereinzelt, in Niederdeutschland nachgewiesen sind. Natürlich liegt hier überall dasselbe Frühlingsfeuerfest zu Grunde; ob ursprünglich etwa auch überall das Scheibentreiben damit verbunden war, lässt sich nicht feststellen; seiner Natur nach scheint dieser besondere Brauch von vornherein auf gebirgige Gegenden beschränkt zu sein.

Aber auch an anderen Tagen finden in bestimmten Gebieten die Frühlingsfeuer statt. Zu Petri Stuhlfeier, am 22. Februar, also in der Regel gleichfalls um den Anfang der Fasten, wurde nach Müllenhoff, Sagen und Märchen N. 228 in Nordfriesland das Biikenbrennen vollzogen, was wenigstens auf der Insel Föhr, wie mir eine Augenzeugin berichtete, noch heute stattfindet. Panzer I S. 213 N. 237 und S. 215 N. 242 erwähnt auch Feuer „am Peterstage" in Lochhausen bei München und in Deffingen im bayerischen Schwaben, während ich in der Bavaria nichts Entsprechendes gefunden habe. Jahns Angabe a. a. O. S. 91, dass dabei auch ein Scheibenschlagen erfolgt sei, beruht augenscheinlich auf einem Missverständnis.

Von den um den Anfang der Fastenzeit veranstalteten Feuern sind die Petersfeuer offenbar am wenigsten verbreitet. Dagegen sind die Osterfeuer in den meisten Gegenden Deutschlands bekannt, und wenn sie auch in Niederdeutschland sicher am üblichsten waren, so treten sie doch in Mittel- und Oberdeutschland häufiger auf, als man nach Grimm, Mythol. I⁴ 511 fg. annehmen müsste: vgl. besonders die Zusammenstellungen von Mannhardt a. a. O. 502 fg., Jahn a. a. O. 151 fg.[1]). Soweit die Osterfeuer

1) Dr. Rackwitz hat durch Forschungen an Ort und Stelle, über die er auf der Anthropologen-Versammlung in Münster berichtete, das Vorkommen der Osterfeuer nach Süden hin genauer abzugrenzen gesucht (Korrespondenzbl. d. Gesellsch. f. Anthropologie 21 S. 160). Er zieht die Linie von Zerbst über Bernburg nach dem Südrande des Harzes, von da zum Kiffhäuser, über das Eichsfeld bis zum Hilfensberg und von da nach dem Meissner. Südlich von dieser Linie hören, nach seinen Untersuchungen, die Osterfeuer plötzlich auf und es beginnen die Johannisfeuer. Westlich vom Meissner in Hessen wisse man nichts von Osterfeuern, erst im Siegerlande brenne man sie wieder. Vgl. jedoch über ihr Vorkommen in Hessen Lyncker, Deutsche Sagen und Sitten in hessischen Gauen

nicht durch altkirchliche Bräuche beeinflusst sind, ist ein irgend wesentlicher Unterschied zwischen ihnen und den Fastnachts- und Invocavitfeuern nicht vorhanden. Wie in Oberbayern das Scheibenschlagen, so verbindet sich teils ebenda, teils auch in niederdeutschen Gegenden das Rollen des Feuerrades auch mit den Osterfeuern. Ebenso wird auch der Fackellauf sowohl in Niederdeutschland (Mannhardt a. a. O. S. 506 fg.), als auch in Mittelfranken, im Wörnitzgelände (Bavaria III, 2, 956), als Osterbrauch geübt. Auch die zum Osterfeuer dienenden Reisigmassen werden stellenweise um einen Baum geschichtet (Mannhardt a. a. O.), oder die flammenden Strohmassen umgeben einen Pfahl (Bavaria III, 2, 934), eine Sitte, die wir beim Invocavitfeuer teilweise als „Hexenbrennen“ auftreten sahen. Dem wirklichen Verbrennen der Hexe oder einer männlichen Strohfigur bei jenen Feuern zu Beginn der Fastenzeit aber entspricht beim Osterfeuer augenscheinlich das Verbrennen des Judas oder des Ostermannes am Charsamstage, welches fast im ganzen Mitteldeutschland sowie in Schwaben und in den bayerisch-österreichischen Ländern entweder noch in seiner eigentlichen Form als Verbrennen der aus Stroh oder Holz gefertigten Puppe, oder in Abarten und verblassten Reminiscenzen nachgewiesen ist: vgl. Mannhardt S. 505 fg. und die Litteraturangaben bei Jahn S. 131 Anm., bei denen Bavaria I, 2, 1002 fg. hinzuzufügen und IV, 2, 333 in IV, 2, 393 zu bessern ist. Vgl. auch Schroller, Schlesien III, 246 fg. Alle die bei den Fastnachts- und Invocavitfeuern nachgewiesenen besonderen Bräuche treten also in dieser oder jener Weise auch bei den Osterfeuern auf. Zwischen den beiden herrscht zweifellos eine grössere Übereinstimmung als zwischen den Osterfeuern und den in der Walpurgisnacht üblichen Gebräuchen. Es scheint mir daher nicht berechtigt, dass Jahn a. a. O. die Osterfeuer mit diesen zusammen auf ein altes Feueropfer in der ersten Mainacht zurückführt, sie völlig von den im Anfang der Fasten stattfindenden Feuerfesten trennt und diesen ihrerseits die Tage um Petri Stuhlfeier als ursprünglichen Termin anweist. Ebenso wie auch sonst dieselben Gebräuche in den einen Gegenden zur Fastnachtszeit, in den andern in den Ostertagen geübt werden — ich erinnere nur an die Sitte der Fastnachtsruten und des Schmackosterns — ganz ebenso hat sich meines Erachtens auch in den Fastnachts- und Osterfeuern ein altes Frühlingsfeuerfest zeitlich geteilt, und ich halte die von Weinhold, Deutsche Jahresteilung, S. 6, vertretene Ansicht immer noch für richtig, dass das ursprüngliche Fest nach Einführung des Christentums durch die Fasten auseinander gerissen sei in Feiern um Fastnacht und um Ostern.

S. 240 fg. Rackwitzens Beobachtungen fehlt die Ergänzung aus den schriftlichen Zeugnissen. Die Abweichungen von seiner Regel, die sich in einzelnen von seiner Grenzlinie weit entfernten Landschaften, sowohl bezüglich der Osterfeuer als der Johannisfeuer zeigen, hat er ebensowenig berücksichtigt, wie die Fastnachtsfeuer. Hammeran, Die Bergfeuer in Deutschland, Münchener Allg. Zeitung 1891, Beil. 88 und 89, bietet wenig Selbständiges.

Sein ursprünglicher Termin würde daher in einer Zeit zu suchen sein, welche für gewöhnlich zwischen diese beiden Grenzen fällt; er würde der Frühlingstagundnachtgleiche näher gelegen haben als Jahn annimmt. Von den verschiebbaren christlichen Festtagen nähert sich dieser Zeit durchschnittlich am meisten der Sonntag Lätare, an welchem bekanntlich in Mitteldeutschland nach weit verbreiteter Sitte der Sommeranfang gefeiert wird. In Eisenach wurde an diesem Tage ehedem das Rollen des Feuerrades und das Strohmannbrennen in der Weise vereinigt, dass man die Strohpuppe, welche man den Tod nannte, an ein Rad band, anzündete und dies den Berg hinunter laufen liess (Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen, S. 192. 297 fgg.). Dies Eisenacher Lätarefest, welches der Sommergewinn genannt wird, erklärt zwar Mannhardt a. a. O. S. 156 für eine „ursprünglich unzweifelhaft slavische Sitte“; aber ich meine, mit deren Annahme muss man für das westliche Thüringen schon etwas vorsichtig sein, und sehen wir von der Bezeichnung der Strohpuppe als Tod zunächst ab, so bleibt in deren Verbrennung und in dem Radrollen eine oben zur Genüge als deutscher Fastnachts- und Ostergebrauch bezeugte Handlung. Jahn, S. 89, will denn auch nicht diese selbst, sondern nur ihre Übertragung auf den Sonntag Lätare slavischem Einfluss zuschreiben. Aber die Lätarefeier erstreckt sich, ausser über die mitteldeutschen Kolonisationsgebiete und Westthüringen, auch mindestens über das ganze südliche Franken, Heidelberg und den linksrheinischen Teil der alten Kurpfalz eingeschlossen; hier noch den Anschluss an eine slavische Sitte vorauszusetzen, scheint doch höchst gewagt. Und dazu kommt nun — worauf schon Grimm, Myth. 735, aufmerksam gemacht hat und was mir mein verehrter Kollege Nehring durch sehr dankenswerte Nachweise lediglich bestätigt — dass die Lätarefeier nur in den von mitteldeutscher Kolonisation berührten slavischen Ländern vorkommt, dass sie dagegen sowohl den oberdeutschen und niederdeutschen Kolonisationsgebieten, als auch den deutschem Einfluss ganz entzogenen Slaven fremd ist. So gehört denn auch zu diesem Feste in der Kurpfalz rechts und links des Rheines der rein deutsche Brauch des Kampfes zwischen Sommer und Winter (Bavaria und Meier a. a. O.), derselbe fand vordem auch in Württemberg zu Lätare statt (Birlinger, Volkst. II, 92), und ohne nähere Ortsbezeichnung giebt Sebastian Franck von Donauwörth in seinem Weltbuch in dem Kapitel von Festen der römischen Christen an, dass zu Mittfasten am „Rosensonntag“ (d. i. Lätare, vier Tage nach dem eigentlichen Mittfastentage) *an etzlichen orten die bůben an langen růten bretzlen rumb tragen in der statt* (was noch heutigen Tages bei dem Lätarefest in der Pfalz geschieht) *und zwen angethane mann, eyner inn Syngrün oder Eppheu, der heyſst der Sommer, der ander mit gemieſs angelegt, der heyſst der Winter; dise streitten mit eynander; da ligt der Sommer ob vnd erschlecht den Winter, darnach gehet man darauff zum wein* (S. CXXXI^b der Ausg. v. 1534). Leoprechting, Aus

dem Lechrain, S. 167, bemerkt sogar, es werde der Sonntag Lätare oder Rosensonntag „als Sommertag allenthalben noch heute geehrt. Der Umzug des Sommers und Winters an diesem Tage war sonst in ganz Bayern, auch am Lechrain üblich und kommt noch jetzt, doch nur mehr vereinzelt vor.“ Vgl. auch Bavaria I, 1, 369. Andererseits lassen sich auch bis nach Westfalen hinein, wie sich sogleich zeigen wird, die Spuren alter Lätaregebräuche verfolgen.

Das Rollen des Feuerrades fand, wie in Eisenach, so auch in Franken, am Sonntag Lätare statt. Die Nachricht, aus der dies hervorgeht, wird, seit Grimm sie Myth. 595 (übrigens fälschlich unter den Fastnachtsbräuchen) beigebracht hat, stets aus Francks Weltbuch (S. LI[a] der Ausg. v. 1534) citiert. Sie ist aber, wie so vieles andere bei Franck, lediglich Plagiat aus Johannes Boemus (darüber s. u.), und während Franck nur angiebt, dass das betreffende *zů mitterfasten* geschehe, weist Boemus mit den Worten *in medio quadragesimae, quo quidem tempore ad laetitiam nos ecclesia adhortatur* bestimmter auf den Sonntag Lätare hin. Die Stelle lautet bei Boemus zunächst weiter: *juventus in patria mea* (d. i. das Städtchen Aub in Unterfranken, an der Grenze von Württemberg und von Mittelfranken) *ex stramine imaginem contexit quae mortem ipsam* (*quemadmodum depingitur*) *imitetur: inde hasta suspensam in vicinos pagos vociferans portat. Ab aliquibus perhumane suscipitur et lacte pisis siccatisque pyris quibus tum vulgo vesci solemus refecta domum remittitur: a ceteris quia malae rei, utputa mortis, prœnuncia sit, humanitatis nihil percipit, sed armis et ignominia etiam adfecta a finibus repellitur.* Das ist eine Art des bekannten Todaustragens, welches, bei den Slaven und im östlichen Mitteldeutschland verbreitet, in Franken meines Wissens westwärts bis in „Gegenden des unteren Maingrundes, wie Faulbach, Stadtprozelten und Dorfprozelten“ (an der badischen Grenze) zu verfolgen ist, wo „der tote Mann“ in den Main geworfen wird (Bavaria IV, 1, 244). Woher der „Kalender von 1609“ stammt, aus welchem Birlinger, Alemannia 1887 S. 119, eine Nachricht über das Todaustragen mitteilt, ist leider nicht zu ersehen; aber ganz ähnliche Bräuche sind aus rein deutschen Gegenden sicher und reichlich belegt. So wird z. B. in Richterschwyl, am Züricher See, am letzten Fastnachtstage ein Strohmann auf eine Bahre gelegt und von einem Zuge Vermummter auf eine Wiese getragen, wo man ihn an einer hohen Stange befestigt und dann mit Fackeln anzündet (Mannhardt a. a. O. 499), und so wird auch anderswo an demselben Tage bekanntlich eine Strohfigur ausgetragen und verbrannt, ertränkt oder vergraben, an Orten, für die slavischer Einfluss ausgeschlossen ist. Fast dieselbe Ceremonie, welche in Richterschwyl die Fastnacht beschliesst, wird in Zürich am ersten Montage nach der Frühlingstag- undnachtgleiche vollführt (Mannhardt S. 498), und nahe verwandt ist wiederum die in der Rheinpfalz vor der unteren Hart in Battenberg, Weisenheim a. Berg, Grünstadt u. s. w. am Lätaresonntage geübte Sitte,

dass die erwachsenen Knaben in Begleitung von Jung und Alt eine hohe, mit Stroh umwundene Stange, die den Winter bedeutet, vor das Dorf tragen und verbrennen (Bavaria IV, 2, 358). Ja auch das Abwerfen und Verspotten eines auf hoher Stange aufgerichteten Bildes, welches ehedem in Westfalen am Lätaretage stattfand (Kuhn, Westfäl. Sagen II, 132) und ähnliche Gebräuche, die am Montag nach Lätare zu Halberstadt, am folgenden Sonnabend in Hildesheim geübt wurden, hängen sicherlich mit dieser Sitte zusammen (Grimm, Myth. S. 653. 173). Das Austragen und Verbrennen oder sonstige Vernichten irgend einer Figur bei dem Frühlingsfeste ist also jedenfalls ein Gebrauch, den die Deutschen nicht erst von den Slaven erhalten, sondern selbständig neben dem Kampf des Sommers mit dem Winter geübt haben. Auch dass sie die Puppe wie einen Toten behandeln, lässt sich in Gegenden nachweisen, wo an slavischen Einfluss nicht zu denken ist. Auf diesen mag höchstens die Benennung und Darstellung der Figur als Tod zurückzuführen sein. Das Einsammeln von Gaben verbindet sich mit ihrer Herumführung in Zürich ebenso wie in Aub, und die besonderen Speisen, welche dabei den Einherziehenden geschenkt werden, sind in Aub nach Boemus' Nachricht dieselben, welche auf der Rhön die vom Invocavitfeuer Heimkehrenden heischen, nämlich Erbsen und Hutzeln; wie denn jenes Feuer auf der Rhön das Hutzelmannbrennen und der Sonntag Invocavit der Hutzeltag genannt wird (Bavaria IV, 1, 242 fg.). Ob auch das Rollen des Feuerrades, von welchem Boemus berichtet, in einem bestimmten Zusammenhange mit dem Todaustragen stand, ob er es ebenso wie dies gerade in seiner engeren Heimat beobachtet hat, oder ob er es im allgemeinen als einen fränkischen Brauch bezeichnen will, geht aus seinen Worten nicht hervor; jedenfalls fanden beide Handlungen am Lätaretage statt. Boemus setzt nämlich seine angeführte Mitteilung wie folgt fort. *Eodem tempore et talis mos observatur: Intexitur stramine vetus una lignea rota, atque a magno juvenum coetu in editiorem montem gestata post varios lusus quos in illius vertice illi toto die, nisi frigus impediat, celebrant, circiter vesperam incenditur, et ita flammans in subjectam vallem ab alto rotatur, stupendum certe spectaculum praebet, ut plerique qui prius non viderint Solem putent aut lunam coelo decidere.*

Diese Lätarefeste scheinen im Verein mit den Beziehungen, die zwischen den Osterfeuern und den Fastnachts- oder Invocavitfeuern walten, auf eine alte deutsche Feier des Frühlingsanfanges im März, um die Zeit der Tagundnachtgleiche, hinzuweisen. Jedenfalls bestand und besteht noch jetzt ein solches Märzfest gerade auch in derjenigen Gegend, auf welche sich die an die Spitze dieses Aufsatzes gestellte alte Nachricht vom Scheibenschlagen am 21. März bezieht. Dass diese Feier ursprünglich überall, ebenso wie damals in Lorsch, genau auf unsern Kalendertag der Frühlingstagundnachtgleiche gefallen sei, braucht man nicht anzunehmen. Das Kloster Lorsch hatte die Benediktinerregel erhalten und der 21. März ist der Tag

des heiligen Benedikt. Freilich war nicht Benedikt, sondern Nazarius der Heilige des Klosters, freilich sagt auch die Chronik nichts davon, dass jenes Fest zu Ehren des Benediktus veranstaltet sei, ja sie bezeichnet das Datum, welches sie angiebt, nicht einmal als den Tag des Heiligen, und den weltlichen Charakter des Festes hebt sie deutlich hervor. Trotzdem weist schon die Feier in der Nähe des Klosters auf den Anschluss an ein kirchliches Fest und die alte Märzfeier wird in Lorsch als ein Benediktus-Volksfest begangen sein. Sonst führt ziemlich auf dasselbe Datum nur das in Zürich am Montag nach der Frühlingstagundnachtgleiche übliche Herumführen und Verbrennen der Strohpuppe, welches oben erwähnt wurde.

Als einen Teil dieses alten deutschen Frühlingsfestes darf man das Scheibenschlagen gewiss betrachten. In den Landschaften, die den eigentlichen Kern des Verbreitungsgebietes dieser Sitte darstellen, ist sie auf die Frühlingsfeuer beschränkt; erst in weiterer Entfernung von ihnen schwankt sie in die Johannisbräuche hinüber. So wird denn auch andererseits die herkömmliche Ansicht, dass das Abwärtsrollen des brennenden Rades ursprünglich der Johannisfeier eigene, festzuhalten sein, obwohl dieser Gebrauch kaum häufiger bei den Sonnwendfeuern als bei den Fastnachts-, Lätare- und Osterfeuern nachzuweisen sein wird. Jedenfalls hat man ihn schon früh mit dem Abwärtssteigen der Sonne vom höchsten Punkte ihrer Bahn in symbolische Verbindung gebracht (Mythol. 588), wie ja auch Boemus den Anblick mit einer vom Himmel stürzenden Sonne vergleicht. Freilich hat Boemus das Radrollen bei der Frühlingsfeier, das Scheibentreiben am Johannistage beobachtet. Das ursprüngliche Verhältnis wäre also in diesem Falle umgekehrt. Dagegen ist es z. B. in Schwaben noch gewahrt, wo neben dem Scheibenschlagen auf Invocavit das Wälzen des Feuerrades am Johannisfeste bezeugt ist. Nahe lag es, als Gegenstück zu dieser Deutung des abwärts gerollten Johannisrades in dem Aufwärtsschleudern der feurigen Scheibe beim Frühjahrsfeste ein Symbol für die emporsteigende Sonnenbahn zu sehen, wie es Stöber, Alsatia 1851 S. 121 und Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 465 gethan haben[1]). Teilweise sind freilich die Scheiben so klein, dass man ein Bild der Sonne in ihnen nicht mehr wird finden können; in einer Gestalt jedoch, wie sie Felix Dahn für die Nesselwanger Gegend beschreibt, nämlich „8 Zoll im Durchmesser und am Rande mit Zacken gleich den Strahlen einer Sonne oder

1) Nach indischer Anschauung knüpfte sich an den höchsten Stand der Sonne bei der Sommersonnenwende die Befürchtung der Götter, „dass die Sonne über den Himmel hinaus fallen würde“ und entsprechend gab bei der Wintersonnenwende ihr niedrigster Stand zu der Besorgnis Anlass, „dass sie aus dem Himmel herabfallen würde“; s. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien, Romanische Forschungen V (Festschrift für Konr. Hofmann) S. 303. Nach einer solchen Vorstellung konnte die absteigende Richtung des Johannisrades, die aufsteigende der Frühlingsfeuerscheibe ursprünglich den Zweck haben, der Sonne gewissermassen die Richtung vorzuschreiben, die sie im einen und im anderen Falle zu nehmen habe.

eines Sternes versehen," mögen sie wohl an die am Himmel aufsteigende Sonne erinnern. Aber sicherlich ist der Brauch mehr als ein blosses Bild.

Den Charakter einer alten Kultushandlung scheint das Scheibenschlagen noch durch verschiedene Umstände zu verraten. Ich weiss nicht, ob es ein zufälliges Zusammentreffen ist, dass es nach den beiden ältesten Nachrichten das eine Mal bei einem Kloster und an einem bedeutsamen Heiligentage, das andere Mal vor der Residenz des Bischofs von dessen Hofleuten vorgenommen ist. Jedenfalls erhält es und erhalten die Invocavit- und Fastnachtsfeuer überhaupt nach den neueren Angaben nicht selten eine Art religiöser Beimischung. Auf dem Heuberg sagt man vor der Handlung drei Vaterunser und den Glauben her (Birlinger, Aus Schwaben 2, 62); in Appenzell (Innerrhoden) werden die Kirchenglocken geläutet, während das Feuer flammt (Staub-Tobler I, 870), und aus verschiedenen Gegenden wird berichtet, dass die erste Scheibe zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit geschlagen wird. In Tettnang sagten die Alten, wenn der Mensch am Funkensonntage keine „Funken" mache, so mache der Herrgott welche durch ein Wetter (Meier, Sagen, Sitten und Gebräuche II, 382). Das Erfüllen des Brauches wird da gewissermassen als eine fromme Pflicht aufgefasst. Dass diese nicht christlichen Ursprunges sein kann, ist klar; ich brauche kaum erst darauf hinzuweisen, dass die Kirche keinen irgend ähnlichen Brauch kennt. Dafür, dass er etwa aus römisch-heidnischer Überlieferung stamme, fehlt gleichfalls der Anhalt. Er wird also doch wohl national-heidnischer Herkunft, aber dem Christentum anbequemt sein. Der Heuberg scheint eine heidnische Kultstätte gewesen zu sein; wenigstens war er nach einer Nachricht vom Jahre 1799 (Alemannia 1884 S. 161) beim Volke „ebenso berüchtigt wie der Blocksberg auf dem Harze". Es mochte hier besonders nötig erscheinen, der Handlung eine christliche Einleitung zu geben. Wirklich haftet ihr denn auch wohl gelegentlich etwas Heidnisch-teuflisches an. So sah nach einer merkwürdigen Sage, die Zingerle, Sitten, Bräuche und Meinungen [2] S. 141 mitteilt, bei Landeck im Oberinnthal einmal ein Bube nachts einen einäugigen gewaltigen Mann mit riesigen Hörnern die Scheiben schlagen, so dass sie eine Stunde weit hinausflogen. Nach dem unten mitgeteilten Schopfheimer Spruche und bei Panzer II, S. 239 wird auch dem Teufel eine Scheibe gewidmet. Eine solche hat nach Panzer einen unabsehbaren Bogen gemacht. Dagegen scheinen nach dem sogleich anzugebenden Bericht aus Arzl durch das Scheibenschlagen Teufel vertrieben zu werden. Auf dem ehemals Brünhilde- oder Brinholdestuhl genannten Felsen bei Dürckheim, den wir oben als Fastnachtsfeuerstätte kennen lernten, sind in der Römerzeit mancherlei Zeichen, darunter am häufigsten Sonnenräder, sowie fünf Inschriften eingehauen, von denen eine dem Mercurius Cisustius Deus geweiht ist: Berliner philologische Wochenschrift 1889 Sp. 395 fg., 427 fg., 459 fg. Der mit dem Brünhildenmythus in Verbindung gebrachte Fels,

der zum Frühlingsfeuer dient, war also von ältester Zeit her ein heiliger Ort[1]). Eine alte Kultstätte war auch der oben S. 353 erwähnte Ort bei Raon l'Étape, an dem die Invocavitfeuer mit dem Katzenopfer stattfanden. Noch ein Berner Mandat vom Jahre 1628 verdammt die Fastnachtfeuer als heidnisch (Staub-Tobler I, 947).

Das Scheibenschlagen selbst bietet gewisse Berührungspunkte mit einer deutsch-heidnischen Sitte, deren Hrabanus Maurus Opp. (Coloniae 1626) V, 605 gedenkt. Bei einer Mondfinsternis hört er das Volk ein zum Himmel dringendes Geschrei erheben und erfährt, dass das geschehe, um dem Mond zu helfen. Andere berichten ihm, dass man bei ihnen zu Hause zu demselben Zwecke Pfeile und andere Geschosse auf den Mond zu schleudere, wieder andere, dass bei ihnen Brände zum Himmel geworfen würden; damit sollten gewisse Ungeheuer verscheucht werden, die den Mond zu verschlingen drohten. Hraban tadelt die Gläubigen scharf wegen dieser Handlungen, die nur eine Folge ihres so oft verbotenen Verkehrs mit den Heiden seien. Für sie als Christen sei es lächerlich, zu meinen, dass sie bei einem solchen Ereignis Gott Hilfe bringen müssten; als ob dieser die Gestirne, die er geschaffen hat, nicht selbst verteidigen könnte. — Sollte nicht der wie eine fromme Pflicht geübte Brauch, bei einem bestimmten Stadium des Sonnenlaufes feurige Scheiben (bei Mittenwald in Oberbayern feurige Pfeile) in die Luft zu schleudern, teilweise einen ähnlichen Grund haben? Bei der Frühlingstagundnachtgleiche, bei der erst der volle Sieg der Sonne über die Finsternis zur Entscheidung kam, wird es gegolten haben, ihr zu helfen, feindliche Gewalten, welche die Macht des segensreichen Gestirnes hemmen wollen, zu verscheuchen, indem man jene brennenden Geschosse gen Himmel warf, die zugleich ein Bild der siegreich Aufsteigenden selbst darstellten. Die Widersacher der Sonne und ihrer heilsamen Wirkungen aber sind die von dämonischen Wesen heraufgeführten Unwetter, denen vorzubeugen ja denn auch nach der Rede der Alten zu Tettnang die ausdrückliche Bestimmung des mit dem Scheibentreiben verbundenen Funkenfeuers ist. So ist denn auch mehrfach, z. B. in Tirol, die Sitte verbreitet, bei einem Unwetter gegen die Wolken zu schiessen oder ein Messer emporzuschleudern, weil dann die Hexe, die das Wetter bringt, getroffen wird und herniederfallen muss (Zingerle[2] S. 61 Nr. 530—532; vgl. 544 fg.). Entsprechend findet sich auch die Vorstellung, dass das Scheibentreiben die Dämonen zwinge, sich zu zeigen und zu entfliehen: „als am ersten Fastensonntag in Arzl, in Oberinnthal, Scheiben

1) Das verdient gewiss Beachtung für die mythische Deutung der Brünhildensage überhaupt und für ihre Beziehung auf einen Frühlingsmythus insbesondere. Aus der Waberlohe wird die Walküre durch den Geliebten geholt; durch das Frühlingsfeuer musste nach einem bei Mannhardt a. a. O. 463 bezeugten Gebrauche die jüngste Ehefrau springen; vgl. auch das Springen von Liebespaaren durch das Johannisfeuer ebenda 464 fg. und die symbolische Auslegung dieser Gebräuche 492 fg.

geschlagen wurden, sah man sieben Teufel, die tanzend und schreiend in den Wald sprangen" (a. a. O. S. 141 Nr. 1226). Jenem Brennen und Sengen des Hagels, von dem bei den Fastnachts- und Invocavitfeuern die Rede ist, wird daher ganz besonders das Scheibentreiben gedient haben, und das „Hagelrad" ist ursprünglich gewiss nicht das bergabrollende brennende Rad, sondern die zu den Wolken emporsteigende Feuerscheibe gewesen.

Wie das Johannisrad nicht allein die absteigende Sonne symbolisiert, sondern zugleich, wenn es in den Fluss hinabrollt, Fruchtbarkeit bringt, so verbindet also auch die Frühlingsfeuerscheibe das Symbol des Sonnenstadiums mit der Beförderung der Vegetation durch ihr der Sonne hilfreiches, den Wetterdämonen schädliches Emporschnellen.

Überall wird das Scheibenschlagen nach den Berichten aus neuerer Zeit mit bestimmten Sprüchen begleitet[1]). Im Elsass ist dies nach Stöber (Alsatia 1851 S. 120) ein Segensspruch für die Eltern, Geschwister, Verwandten oder Freunde. Zu Wasslenheim im Elsass lautet derselbe (Schneegans a. a. O. S. 196):

(1) Schiwälä, Schiwälä, rundi Bein (?)
I schlaa di im (dem) . . . heim.

(Hier der Name der Person, zu deren Ehre man das Scheiblein schlägt oder schnellt, z. B. dem Herrn Pfarrer, oder dem Herrn Doktor.)

Zu Schopfheim im Wiesenthal, Kreis Lörrach, ruft man nach mündlicher Mitteilung des Stud. phil. Rösch, der dort noch im vorigen Jahre dem Scheibentreiben beiwohnte:

(2) Schĭbí, Schĭbó, diə Schíbə soll gó,
diə Schíbə soll fárə.
Fārt sĭ línks, fárt sĭ rę́chts
fārt sĭ im Díufḷ ŭn sīnṛ Gróssmuədṛ ébə ręcht

oder auch: *fārt si im Vrēneli ŭn sīm Schatz,* oder *im Herr Pfarrer un siner Frau* u. s. w. *ébə ręcht.* Vgl. auch Meier, Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben, S. 382, wo noch folgt *fārt si nit so gilt si nit* u. s. w.

Am Feldberg, in Altglashütten z. B., heisst es:

(3) Schib, Schib, Schib,
schib wol über de Rhi[2]).

1) Die von ihm selbst und die von Meier (Schwäb. Sagen II) gesammelten Sprüche hat schon Panzer II, 539 fg. zusammengestellt: er hat dabei auch schon einige mittelhochdeutsche Verse, aber nicht die wichtigsten, herangezogen.

2) In diesem zweiten Verse ist *schib* als Imperativ von *schiben*, in drehender Bewegung dahinfahren, aufzufassen: es ist in dieser Bedeutung auch noch in der Variante des 2. Verses des 9. Spruches (eig. *scheib über Rhein*) zu erkennen und im 2. des 6. in *Scheible* entstellt. *Rhi* in diesem alemannischen Spruche kann nur auf den Fluss bezogen werden und lässt sich durch die Annahme erklären, dass die Verse vom Oberrhein

Weam soll denn di Schib si?
Die Schib got krumm
die Schib got grad,
got reacht got schleacht,
sie got dem N. N. eaben reacht.
Got sie net so gilt sie net.

Birlinger, Aus Schwaben II, 31 fg.

Zu Friedingen an der Donau:

(4) Scheibo, Scheibo,
wem soll die Scheibe sein?
Die Scheibe fliegt wohl über den Rhein,
die Scheibe soll meinem Schätzle sein.

In Altshausen:

(5) Scheib auf, Scheib ab,
Die Scheib geht krumm und grad;
die Scheib geht links, geht rechts,
geht aus und ein,
sie geht dem und dem zum Fenster hinein.

Am Bodensee:

(6) Scheible aus, Scheible ein,
Scheible über den Rhein!
Wem soll dies Scheible sein?
Es soll dem und dem sein.

Meier, Sagen etc. aus Schwaben S. 381 fg.

In Wurzach:

(7) Scheib aus, Scheib ein
das soll der N. N. zum Lädle 'nein

In Ertingen:

(8) Scheible auf, Scheible ab,
gåt krumm, gåt grad,
gåt reacht, gåt schleacht,
gåt über alle Äcker und Wiese na,
der N. N. ein tausend guete Nacht.

Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben II, 59 fg. 67. 106. 108 fg.

In Tettnang, im Kloster Weingarten, und sonst hiess es bei der ersten Scheibe: „Die Scheibe soll der höchsten Dreifaltigkeit sein". Die zweite Scheibe verehrte man der Landesregierung; dann wohl eine dem Pfarrer,

stammen. In den schwäbischen Versionen könnte man an sich mit Panzer das entsprechende Wort vielleicht als Rain fassen; vgl. auch Birlinger, Volkstümliches II, 108, über den Scheibenrain. Jedenfalls wird aber den verschiedenen Sprüchen ursprünglich dasselbe Wort zugrunde liegen.

dem Schultheiss, dem Schatz und anderen guten Freunden. Meier a. a. O. S. 381 fg.

Im bayerischen Schwaben lautet der Spruch ebenfalls:

(9) Scheib aus, Scheib ein
flieg über den Rein (oder scheib überein);
die Scheib die soll meinem Schätzle (Fastnachtsmädle, der N. N.) sein.

An der Kamlach mit dem Zusatz *fluigt se net so gilt se net* (Panzer II S. 40 fg. Bavaria II, 2, S. 838).

In der Gemeinde Matt, im Kanton Glarus, ruft man:

(10) Schibe, Schibe überribe,
di soll mi und N. N. blibe.

Vernaleken, Alpensagen, S. 367.

Im äusseren Allgäu und in Oberbayern aber ist der typische Spruch:

(11) O du mei liebe Scheiben,
wo will ich dich hintreiben?
in die (Nesselwanger, Mittenwalder) G'mein.
Ich weiss schon wen ich mein, —
mein herzlieben Schatz (die N. N.) ganz allein.

Bavaria a. a. O., Panzer I S. 211 fg., II S. 539.

Oder (12) Diese Scheiben will ich treiben
meiner Herzallerliebsten zu Ehren;
wer will's wehren?

Bavaria I, 1. 374, vgl. Schmeller, Bayr. Wb.[2] II, 356.

Oder (13) Scheiben will i treiben
i waəs schō wem i maə̃
(Sepəles) kaəter əmuəttəs laə̃. (?)
gêts iər guət
so hàt si s guət;
gêts iər net guət,
wird sie s net für übəl hàbm.

Eltern, Bruder und Schwester, „irgendein geliebtes Haupt“ werden für Oberbayern (Panzer I S. 211) und ebenso auch für den Vintschgau und das Oberinnthal als diejenigen genannt, denen man Scheiben widmet (Deutsche Mundarten II, 233). Davon wird Bavaria I, 1. 374 die Redensart „jemand eine Scheibe einsetzen“, d. h. Ehre und Gefallen thun, abgeleitet. Der begleitende Spruch heisst im Vintschgau:

(14) Holepfann! Holepfann!
Korn in der Wann,
Schmalz in der Pfann,
Pflueg in der Eard!
Schau, wie die Scheib aufsireart.

Zeitschr. f. d. Mythol. I, 286 fg., Zingerle[2] S. 140 Nr. 1225.

Für das Lesachthal in Kärnten bezeugt Lexer, Zeitschr. f. d. Myth. II, 31, die Anschauung, wessen Scheibe beim Scheibenschlagen recht weit im schönen Bogen fliege, dem werde es durch das ganze Jahr gut gehen. Bei der ersten Scheibe wird dort nach Lexer gerufen: *Hô! dō Scheibe, dō Scheibe schläg î zin än guot'n Ûnefänk und än guot'n Ausgänk.* Dann folgen gereimte Sprüche „oft der beissendsten Art“. Der Anfang derselben lautet aber immer: *Hô! dō Scheibe schläg î'.*

Die satirischen Sprüche deuten darauf, dass auch im Lesachthale ein Brauch geübt wird, der für das bayerische Schwaben mehrfach bezeugt ist, nämlich das Schlagen von Schimpfscheiben. Einer übelberüchtigten Person zur Schande, einer törichten zur Verspottung kann die Scheibe getrieben werden, wobei entweder schon die blosse Einsetzung des verrufenen Namens genügt, um die sonst nur zu jemandes Ehre getriebene Scheibe zu einer Schimpfscheibe zu machen, oder es wird auch die Beziehung auf irgend einen dummen oder schlechten Streich in den Spruch hineingebracht. So z. B.

(15) Scheib aus, Scheib ein,
flieg über den Rain;
und die soll jener, die den Ganser am Strick zur Tränk geführt hat, sein.

Panzer II, 240 fg. aus Waldstetten und Leinheim.

Geradezu als eine Art bäuerlichen Rügegerichtes wird diese Sitte nach Dahn im äusseren Allgäu geübt. „Es wird beim Wurf des fliegenden Rades der Name eines solchen genannt, an dem ein geheimer Makel, eine halbbekannte Schandthat haftet, die aber von Polizei und Gericht nicht entdeckt oder doch nicht gestraft ist. Das Sprüchlein dazu lautet: (16) *Ei, da hab ich eine Scheiben Die will ich hinaus treiben*, und weiter dann z. B. *der Hans hat dem Seppi die Gais gestohlen*, wozu dann der versammelte Haufe dreimal ruft *Hole sie*, d. h. der Angeklagte soll die ihm zu Schimpf geworfene Scheibe holen“ (Bavaria II, 2, 838 fg., vgl. Panzer I, S. 210). Wie hier die Vergehen, so werden im nördlichen Teile der Vogesen beim Scheibenschlagen harmlosere Dinge aufgedeckt. Mit einer Bocklarve und einem Fell maskiert, verkündet dort ein Hirte die sämtlichen heimlichen Liebschaften und künftigen Ehebündnisse der Gemeinde, indem er mit lauter Stimme die Namen der betreffenden Paare brüllt, während die Scheiben geschleudert werden (Mannhardt a. a. O. S. 456 nach Erckmann-Chatrian).

Sucht man nach einer gemeinsamen Grundlage und Erklärung für diese begleitenden Gebräuche, so wird man sie wohl in einer Art Opferorakel finden können. Dass aus dem Opferfeuer, insbesondere auch aus dem Fastnachtsfeuer geweissagt wurde, ist eine bekannte Thatsache. Hauptsächlich wurde es auf die Fruchtbarkeit des Jahres gedeutet, die in dem

Vintschgauer Spruche auch mit der brennenden Scheibe in Verbindung gebracht wird. Auf weitere Prophezeiungen deutet die Angabe des Lorichius vom Jahre 1593, die ich Birlinger 2, 54 entnehme: „an etlichen Orten hat man Fassnachtsfeuer, durch welches hellbrennen und scheinen mancherley fäl von alten Weibern vermutet werden.“ Aus der Art, wie die Scheibe brannte und wie sie flog, zog man Schlüsse über Dinge, wegen deren man das Schicksal befragte; so wird sie auch Aufschluss über die dabei genannten Vergehen und Geheimnisse gegeben haben. Insbesondere konnte sie aber auch als ein Bild des Lebensschicksals aufgefasst werden. Wie noch heute das Brennen, Flackern, Verlöschen und Rauchen der Altarkerzen auf das Leben der an der jeweiligen heiligen Handlung Beteiligten gedeutet wird, wie man in der Flamme des Geburtstagslichtes oder am Silvesterabend in den schwimmenden Kerzchen das Lebensschicksal geliebter Personen vorgebildet sieht, so konnte auch die fliegende Feuerscheibe als ein Lebensorakel dienen. So zeigt denn, wie wir sahen, der schöne und weite Bogen, den sie beschreibt, das Glück der Person an, der sie gewidmet ist. „Geht sie (die Scheibe) ihr (der Geliebten u. s. w.) gut, so wird sie es gut haben; geht sie ihr nicht gut, so wird sie das dem Scheibenschläger hoffentlich nicht übel nehmen“: diesen Sinn wird der 13. Spruch eigentlich haben. Ob die Scheibe krumm oder grad, ob sie rechts oder links, ob sie recht oder schlecht geht, das hat gewiss ursprünglich seine bestimmte Bedeutung; und wenn sie „nicht fliegt“, so soll sie „nicht gelten“, um kein böses Vorzeichen für die betreffende Persönlichkeit zu sein. Denn leicht und unmerklich vollzieht sich der Übergang von der Vorstellung, dass der Ausfall der Handlung Glück oder Unglück vorausdeute, zu der, dass er Glück oder Unglück bringe. So setzen denn verschiedene der angeführten Sprüche eine Auffassung voraus, als ob die Scheibe glücktragend dem zufliege, zu dessen Ehre sie geschleudert ist; man verdient sich seinen Dank, und der Lohn wird in verschiedenen Gegenden nach Beendigung der Feier in Gestalt eines bestimmten Gebäckes von den Betreffenden eingefordert. Aus dem Opfer für die Sonne und ein fruchtbares Jahr wäre auf diese Weise durch das Orakel hindurch ein Opfer für geliebte Personen geworden; doch wird dabei auch das unten zu berührende Bild vom Glücksrade mit eingewirkt haben. Dass symbolische Gebräuche, welche sich auf die Fruchtbarkeit des Feldes beziehen, auch zugleich eine Anwendung auf das sexuelle Leben erhalten können und umgekehrt, hat besonders Mannhardt zweifellos nachgewiesen. Aber das Scheibentreiben wird gewiss nicht auf diesem Wege aus dem Gebiete des Naturlebens in das des Menschenlebens hineingetragen sein. Denn es ist ja keineswegs nur ein Liebesbrauch. Überall werden so gut wie für die Geliebte auch für andere Persönlichkeiten die Scheiben geschlagen, insbesondere auch zu Ehren der angesehensten Personen aus der Gemeinde.

Auch in dieser Beziehung ist die Sitte älter, als es bisher nachgewiesen war. Gottfried von Strassburg sagt im Tristan V. 7165 von dem König Gurmûn Gemuotheit, der in Herzog Morolt die beste Stütze seines Reiches und dessen tapfersten Vorkämpfer verloren hat:

diu schîbe, diu sîn êre truoc,
die Môrolt frîlîche sluoc
in den bîlanden allen,
diu was dô nider gevallen.

Man hat das bisher auf das Glücksrad bezogen. Aber hier ist weder vom Glück, noch von einem Rade die Rede. Oft genug ist es in Wort und Bild dargestellt, dass ein Mensch mit dem um seine Achse sich drehenden Glücksrade aufsteigt und niederstürzt, niemals aber ist davon die Rede und kann davon die Rede sein, dass das Glücksrad selbst niederfällt (vgl. die Nachweise bei Weinhold, Glücksrad und Lebensrad. Berlin — aus den Abhandlungen der Akademie — 1892 und Wackernagel, Zeitschr. f. d. Altert. 6, 134 fg. Kl. Schriften I, 245 fg.). Wenn also Gottfried von einer Scheibe spricht, die jemand einem andern zur Ehre geschlagen hat und die nun herabgestürzt ist, so hat er zweifellos nicht das Glücksrad, sondern das Scheibentreiben im Sinne, das er in jedem Frühjahr im Elsass beobachten konnte. So kommt erst die ganze poetische Schönheit des Bildes zur Geltung: der Held, der in allen Grenzlanden siegreich für seines Königs Ehre kämpft, erscheint als einer, der für den König die Feuerscheibe frei vom Berg in die Lüfte emporschlägt, dass sie, seine Ehre kündigend, über die Lande dahinfährt; da plötzlich wird ihr stolzer Flug unterbrochen und jählings sürzt sie nieder.

So dürfen wir denn auch andere Stellen bei mhd. Dichtern, die sich auf ein schicksaldeutendes Gehen, „Scheiben" und Treiben der Scheibe beziehen, mit unserer Sitte in Zusammenhang bringen, wenn dieser auch nirgend so augenfällig wie an der einen Stelle hervortritt. *Swie kûme sô mîn schîbe gê*, sagt Tristan V. 14474, als er, selbst unglücklich, der Brangæne gerne Liebes erweisen möchte. *Mîn schîbe gât ze wunsche*, singt Neidhart 13, 39 von seinem eigenen Schicksal, ebenso 63, 21 *swie sô mir mîn schîbe ze wunsche niht enloufe*; 68, 19 *dem sîn schîbe als ebene gie diust im vollen træge, wol nâch mînem willen laz;* seine Worte 91, 13 *dem gêt sîn schîbe enzelt slehtes unde krumbes*, erinnern an die des 3. und 8. Spruches *die Schib got krumm, die Schib got grad, got reacht, got schleacht;* vgl. auch Martina 219, 54 *dir gât dîn schîbe nu entwer, die du vil ungefuoge da her gar ebin sluoge. ich solte in mînen tagen och mîne schîben hân geslagen.* Eine ähnliche Vorstellung, wie die im 5. und 7. Spruche, dass die Scheibe dem betreffenden (der Geliebten) zum Fenster hineingehe, liegt den Versen 2677 fg. der „Erlösung" zugrunde, *die hêre geluckes schîbe Marien dur ir ôren scheip,* während Stellen wie *wol gie ir schîbe*, Lohengrin 146, *ir schîbe*

gie für sich (ebenda 189) wieder nur an den Brauch im allgemeinen erinnern.

Auch bei der Redensart *trîp dîne schîben sô si gât* (Heinzelin, Der Minne lêre 2012) könnte man noch an unser Scheibentreiben denken, da es bei diesem darauf ankommt, die zuvor in Schwingung versetzte Scheibe im rechten Augenblicke vom Stock abspringen zu lassen. Aber die Variationen *sô solder die schîben allez für sich trîben, die wîl si gieng sô eben* Ottaker 52 487 und *die wîl daz dinc alsô stêt, daz diu schîbe eben gêt, sô sol man si niht stên lân,* ebenda 79 690 nötigen zu einer anderen Auffassung. Sie sind gewiss auf das Glücksrad zu beziehen und aus einer Vorstellung zu erklären, welche dem Bilde vom Steigen und Stürzen der auf ihm Sitzenden eigentlich widerspricht und doch mit diesem zugleich bezeugt ist, dass nämlich derjenige glücklich ist, dem sich das Rad unablässig dreht. So ist Wigalois V. 1036 fg. von einem aus Gold gegossenen Glücksrade die Rede, welches in steter Drehung menschliche Figuren aufwärts und abwärts bewegt, und doch *bezeichent daz dem wirte nie an deheinem dinge missegie;* vgl. dazu Lohengrin 119 *alsô daz uns gelückes rat ob got wil loufet sumer und die winder;* Konrad v. Würzburg Engelhart 4400 *mir gêt der Sælden schîbe;* Br. Wernher (MSH. 2, 229[a]) *sô vürhte ich daz gelückes rat noch vor dem rîche stille stê.* Dass manchmal auch an das Dahinrollen der Glücks**kugel** zu denken sei, wenn von Bewegungen der *schîbe* in bildlichem Sinne gesprochen wird, ist an sich wohl möglich, da *schîbe* auch Kugel bedeuten kann. Aber notwendig ist diese Auffassung an keiner von allen den Stellen, welche Wackernagel a. a. O. 146 fg. in diesem Sinne deutet. Auch wenn man mit ihm annimmt, dass das Bild von der Bewegung der Glücksscheibe durch ein unserm „Boccia“ ähnliches Spiel, wie es Hugo von Trimberg schildert, gelegentlich beeinflusst sei, so braucht man doch auch in diesem Falle nicht an Kugeln zu denken, da wie diese, so auch Scheiben im eigentlichen Sinne zum Spiele geschleudert werden. Das Diskuswerfen, welches dem Hyacinthus das Leben kostete, nennt Albrecht von Halberstadt *schîben trîben* (Bl. 102[a.b], s. Bartschs Ausgabe S. 477[a]); in dem Gedichte vom heiligen Christophorus wirft der Held im Wettspiele *„den stain oder die scheiben“* (Zeitschr. f. d. Altert. 17 S. 91, V. 194 fg.) und in den photolithographischen Nachbildungen der „Miniaturen der Manesseschen Liederhandschrift von Kraus (Strassburg 1887)“ kann man auf S. 114 zwei junge Männer sehen, die augenscheinlich mit Scheiben nach einem Ziele werfen wollen. Das Bild der weithin durch die Lüfte sausenden Frühlings-Feuerscheibe aber scheint auf die Vorstellung vom Glücksrade eingewirkt zu haben in jener Sage, nach welcher die zwölf Johansen auf einer Glücksscheibe in kürzester Zeit durch alle Lande dahin fahren und erkunden, was in der Welt geschieht, wobei denn einer auf den Petersberg bei Halle herabfällt (Grimm, Sagen Nr. 338, Wackernagel a. a. O. S. 138). Ja ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass sich die Umgestaltung der

Vorstellung von dem Rade und der Kugel als Attribut der Fortuna zu derjenigen, dass jeder Mensch seine eigene *schîbe* habe (Weinhold S. 9), unter Einwirkung der alten Sitte des Scheibentreibens vollzogen habe. Und umgekehrt wird das Bild, dass die Feuerscheibe demjenigen, welchem sie gewidmet ist, als Glücksbringerin zufliege, durch das Glücksrad als Symbol nicht allein des Glückswechsels, sondern auch des Glückes selbst beeinflusst sein. So hat wohl eine Wechselwirkung zwischen den Vorstellungen stattgefunden, die sich einerseits an das Glücksrad, andererseits an die Frühlingsfeuerscheibe anlehnten.

II. Sebastian Franck und Johannes Bohemus.

Sebastian Francks Weltbuch ist, wie oben schon angedeutet wurde, zum guten Teil ein Plagiat aus Joannes Boemus Aubanus omnium gentium mores, leges et ritus. Das gilt insbesondere auch von dem interessanten und bei mythologischen Untersuchungen viel benutzten Kapitel über das fränkische Festjahr (S. L der Ausgabe vom Jahre 1534). Wie sich Franck hier zu Boemus verhält, dafür ist schon der Satz sehr charakteristisch, mit dem beide diesen Abschnitt einleiten. Boemus sagt: *Multos mirandos ritus observat* (Franconia) *quos ideo referre volo, ne quae de externis scribuntur inanes fabulae aestimentur.* Franck: *Sye* (die Francken) *haben vil seltzamer breüch die ich darumb erzölen will, das man diſs, so von auſslendern gesagt wird, dester ee geglaubt werd* (so!), *vnd das wir nitt verwennen die Juden, Türcken, Heyden etc. seyen allein narren, weil wir so torecht breüch vor der thür in vnſern landen haben, vnd dannocht Christen wöllen sein.* Franck schliesst sich also seinem ungenannten Gewährsmann so genau an, dass er auch dessen persönliche Bemerkungen mit übernimmt; aber sein selbständiger Zusatz zeigt, dass er diese Volksbräuche vom Standpunkte eines beschränkten Rationalismus oder Purismus aus verachtet und verdammt und zwar am meisten da, wo sie auch in das kirchliche Volksleben eingedrungen sind. Daraus erklären sich dann auch einzelne Änderungen, die er an Boemus' Text vornimmt. Andere sind auf Flüchtigkeit und mangelndes Verständnis zurückzuführen. So giebt er die oben S. 349 fg. mitgeteilte Nachricht des Boemus über das Scheibentreiben in Würzburg folgendermassen wieder: *Das Bischofflich hoffgesind wirfft auff disen tag bey yren freudenfeür auff dem berg hinder dem schloſs feurine kugeln in den fluſs Moganum ſo meyſterlich zügericht, als ob es fliegend Trachen weren.* Die vorausgehende Beschreibung der sonstigen Johannisfeuer hat er auch aus Boemus übersetzt, aber er übergeht dessen Angabe, dass diese Feuer fast in allen deutschen Flecken und Städten öffentlich abgehalten werden, dass sich Mann und Weib, Alt und Jung mit Gesang und Tanz daran beteiligen, dass die Kränze, die sie dabei tragen, aus Artemisia und Verbena bestehen. Unvollständiger und unklarer ist auch seine Angabe über das Pflugziehen

der Jungfrauen als die seiner Quelle. *An dem Rhein, Franckenland vnd etlichen andern samlen die jungen gesellen all dantz junckfrauwen, vnd setzen ſy in ein pflůg vnd ziehen yhren ſpilman der auff dem pflůg sitzt, vnd pfeifft, in das waſſer*, Franck. *In die cinerum mirum est quod in plerisque locis agitur. Virgines quotquot per annum choream frequentaverunt a juvenibus congregantur, et aratro pro equis advectae, cum tibicine, qui super illud modulans sedet, in fluvium aut lacum trahuntur*, Boemus. Was Franck im Anschluss daran über das an andern Orten übliche Ziehen des brennenden Pfluges und über das Prellen des Strohmannes berichtet, ist selbständiger Zusatz. So wird er auch aus eigener Anschauung die Nachricht des Boemus vom Tanz um das Christusbild am Weihnachtstage dahin ergänzt haben, dass dasselbe in eine Wiege gelegt und gewiegt wurde. Bei Boemus lautet die Stelle: *Quo Christi Jesu natalem gaudio in templis non clerus solum sed omnis populus excipiat, ex hoc attendi potest, quod puerili statuncula in altare collocata, quae nuper editum repraesentet, juvenes cum puellis per circuitum tripudiantes choreas agant, seniores cantent more haud multum ab eo quidem diverso, quo Corybantes olim in Ideae montis antro circa Iovem vagientem exultasse fabulantur.* Unwillkürlich muss man bei dieser Beschreibung an das alte Verbot der Synode von Auxerre im Jahre 585 denken *non licet in ecclesia choros saecularium et puellarum cantica exercere*, eine Bestimmung, deren Beziehung auf einen Volksgebrauch man neuerdings ohne genügenden Grund angefochten hat.

Einzelne Ergänzungen zu Boemus' Angaben finden sich auch sonst noch bei Franck neben den Kürzungen, die er an anderen Stellen mit seiner Vorlage vornimmt. Man muss also bei den Angaben über das fränkische Festjahr Boemus und Franck nebeneinander benutzen, jenem aber die Geltung und die Ehre des ersten Gewährsmannes lassen.

In dem Kapitel über die Sachsen, welches Franck ebenfalls wesentlich aus dem Boemus übernommen hat, findet sich, vollständig wiederum allein bei diesem, folgende merkwürdige Angabe, die, soviel ich weiss, bisher nicht beachtet ist. (*Templum*) *quod Halberstadio est beatae virgini sacrum, prophanis non patet, tantum initiati subeunt. Inducitur tamen unus aliquis e populo cinericio die hominum opinione nequissimus. Hunc velato capite pulla veste sacris admovent quibus rite peractis templo ejicitur: ejectus toto jejuniorum tempore nudis calcibus urbem pererrat, divorum templa visitabundus. Sacerdotes illi victum suggerunt, mox in dominica coena iterum inductus, post olei consecrationem ab universo clero expiatus dimittitur elemosyna prius accepta, quam pie offert templo. Hunc Adam vulgo vocant, quia ut protoplastus ille omni vacet crimine, per eumque civitas creditur expiata.* Franck schreibt: *Ein gewonheit ist in dieser ſtatt daſs ſy all jar den gröſten ſünder ſo ſy wiſſen in yrer acht in ein klüglich kleyd an mutzen, vnd am erſten tag in der faſten in die kirchen füren, darnach als ein bannigen wider auſsſtoſſen, der muſs die gantze faſten in der ſtatt vnd auſſerthalb teglich vmb die kirchen geen,*

biſs auff den grünen Dornſtag, ſo füren ſy yn wider in die kirch, vnd nach beſchehenē bett abſolvieren ſy yn, der iſt nachmals aller ſünden reyn | vnd wirt Adam geheyſſen, dem ſy vil gelts geben, das er doch der kirchen müſs laſſen, vnd wider opffern, ſo iſt er der ſünden frey, wie ein hund der flöh. Was für uns das interessanteste an der Sitte ist, fehlt in Francks Wiedergabe: die dunkle Farbe des Kleides, das Verhüllen des Hauptes, was sonst bei den dem Tode Geweihten geschah, die Entsühnung der ganzen Stadt durch den einen Bösewicht. Diese Züge deuten sicherlich die symbolische Opferung eines Menschen, eines Verbrechers zur Sühne für die Stadtgemeinde an. Und damit berühren sich nun merkwürdig gewisse Gerichts- und Hinrichtungsscenen, die an demselben Tage, am Aschermittwoch, in verschiedenen Gegenden Deutschlands als Festgebrauch vorgenommen werden. Ein öffentliches Narrengericht wurde nach altem Brauche an diesem Tage zu Stockach abgehalten; vergl. Birlinger, Aus Schwaben II, 47. Die Zimmerische Chronik erwähnt IV, 135 ein solches zu Meringen (vergl. Birlinger a. a. O. S. 40). In Bühl bei Tübingen und in andern Orten wird zur Fastnacht gegen einen Strohmann, dessen Hals durch eine besondere Vorrichtung mit Blut gefüllt ist, eine förmliche Anklage vorgebracht; das Urteil wird über ihn gesprochen, der Stab gebrochen und der Kopf wird ihm abgeschlagen, so dass das Blut aus dem Halse spritzt. Am Aschermittwoch wird er beerdigt; man nennt das „die Fassnacht vergraben“ (Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben S. 371). Im Allgäu wurde ein als Weib verkleideter Mann, der die Hexe genannt ward, zum Tode verurteilt (Birlinger II, 33). In Rangendingen wurde am Aschermittwoch „die Hexe feierlich erschossen und ins Pfarrers Miste begraben“ a. a. O. 38. Zu Forbes, im Budweiser Kreise, wird bei der ersten Hochzeit im Fasching ein Hahn wie ein Mensch gekleidet, von zwei Gästen angeklagt, von einem Richter förmlich zum Tode verurteilt, dann in feierlichem Zuge in die Mitte des Marktfleckens geleitet und dort öffentlich enthauptet (Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich, S. 303 fg.). In Chrudim wird der verurteilte Hahn an den Galgen gehängt. In Österreichisch-Schlesien findet das Hahnenschlagen am Aschermittwoch statt (a. a. O. S. 304). Die scheinbare Tötung eines von zwei Burschen dargestellten Ochsen am Aschermittwoch erwähnt Birlinger II, 60 aus der Augsburger Gegend. Dass auch die so weit verbreiteten Bräuche des Begrabens der Fastnacht und des Hexenbrennens mit der symbolischen Opferung eines Verurteilten zusammenhängen, zeigen die eben angeführten Bühler, Allgäuer und Rangendinger Sitten.

Zeigten sich Sebastian Francks Angaben neben denen des Johannes Boemus schon als geringwertig, so ist nun andererseits neben Francks Weltbuch absolut wertlos das „Papistenbuch“, welches Birlinger in der Germania 1872 S. 79 fg. und zum zweitenmale in „Aus Schwaben“ II S. 157 fg. nach einer Handschrift des 16./17. Jahrhunderts mitgeteilt hat.

Es ist nämlich nichts weiter als eine schlechte und unvollständige Abschrift von Seb. Francks Kapitel *von der Romischen Christen fest-feyr*, S. CXX[b] fgg. der Ausgaben des Weltbuches von 1534 und 1542. Damit erledigt sich auch Birlingers Angabe, das Stück sei „offenbar ein Abklatsch" aus Rud. Hospinianus, De origine, progressu etc. festorum apud Judaeos Graecos etc. Hospinianus' Werk ist 58 Jahre nach Francks Weltbuch erschienen.

III. Neujahrsorakel in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Honorius von Autun bemerkt im Speculum Ecclesiae Migne Patrol. T. 172, 842D bis 843A über die Neujahrsnacht folgendes. *Sed heu! quidam miseri et nimium infelices de numero fidelium hac sacra nocte ritum sectantur gentilium. Curiositate quippe illecti, immo a daemonibus decepti, dum quaedam nova et vana scire cupiunt, in grave animae periculum corruunt ... Illos dico qui instinctu diaboli in desertis locis per maleficia daemones invocant; aliis incognita ab his discere desiderant ... Sed hii qui hac nocte ad sepulchra mortuorum aliquid sciscitantur, utique cum mortuis in infernum deputantur. Omnes etiam qui hac nocte ad aliquem fontem vel arborem vel lapidem, vel aliquem locum non consecratum quasi aliquid novi ibi cognituri currunt, vel si viri muliebrem vel mulieres virilem habitum pro quolibet maleficium (maleficio) induunt, vel quicquam quod sane fidei contrarium sit hac nocte agunt, absque dubio in dominium diaboli se tradunt; sed qui eis talia facere consentiunt cum eis pereunt.*

IV. Hahnjörs.

Über schleswig-holsteinische Weihnachtsbräuche findet sich manches interessante in folgendem Büchlein, welches von Müllenhoff nicht benutzt ist: *Der Sonderlich auch um die Weyhnacht-Zeit bei dem sogenannten Kind JEsus und bey dem Beschehren der Christ-Gaben sehr leyder! entheiligte und schändlich missbrauchte Name unsers Heylandes JEsu Christi .... ans Licht gestellt von M. Johann Melchior Krafften. Hamburg 1721.* Vor allem verdient eine merkwürdige Vorstellung Erwähnung, deren gelegentlich der auf S. 48 fg. besprochenen Schmausereien in den zwölf Nächten gedacht wird, dass nämlich in dieser Zeit in Stapelholm die *Hahnjörs* „nicht zwar eigentliche Zauberische wol aber Leute zwischen beyden" in Küche und Keller herumgehen, essen und trinken, auch an gewissen Orten tanzen, wobei sie nur für gewisse Leute sichtbar sind. Ich weiss den Namen weder zu erklären, noch sonst nachzuweisen. Das Treiben der Hahnjörs erinnert an Vintlers Blume der Tugend V. 7952 *so findt man den zaubrerin unrain die den lütten den wein trinckend auss den kelern verstolen, die selben haisset man unhollen* (var. *unholen, unverholen*).

Breslau.

Das Saterland.

Ein Beitrag zur deutschen Volkskunde
von **Theodor Siebs.**

(Schluss.)

VI. Tracht.

Frauenkleidung. *Bī ōldĕn tīdĕn, dō hīden dō wīuĕ ĕn grēinĕ kapĕ med gōuldnĕ blōumĕ, det was ĕn grēinĕn grūnd un dan med rōdĕ blōumĕn un med sīdĕn lint, ĕn kántīgĕn strīmĕl dĕrfár. Wétsĕldēgs drūgĕn dō wīuĕ en mutskĕn fon rōdscharlâk med grēin lint dĕrúmĕ un ĕn strīkĕlbēnd úme kop, dī was fon wulĕn lint un dān ĕn seluĕrn ōrīrzĕn, dēr kōm det mutskĕn op un wūd an dō bēĕ sōkĕn med 'n knōpnedĕlĕ féststikĕt. Wa' man trȳĕrdĕ, dān kōm ĕn swotĕ kapĕ op med swot lint un ĕn sljuchtĕn witĕn strīmĕl. Wan det halgĕ dēgĕ wīrĕn, dān kōm ēn op ūt ĕn gōuldĕn stuk med rōdsīdĕn lint un ĕn kántīgĕn strīmĕl. Det binĕlkĕn, det wās holĕ kántĕ med rōd dĕrunĕr, un det ópstiksĕl, det giŋ sō fon 't sīdĕn úmĕ hōch.*

Dān hīdĕn dō wiuĕ ĕn dōuk únĕr med rōden grūnd un ĕn buntĕn rand; wet dō wiuĕ wīrĕn, dō hīdĕn ĕn gōuldĕn of ĕn seluĕrn kjūs med 'n sámbēnd úm 'ĕn hâls un med hâkĕn of ĕn slot op 'ĕ nekĕ; wuchtĕrĕ hīdĕn ĕn seluĕrnĕ ketĕ med 'n kjūs dĕrân fiu straŋĕ ūm 'ĕn hâls un ĕn slot op 'ĕ nekĕ. Dān hīdĕn zĕ ĕn wāms med kútĕ slēuĕ un med gōuldtresĕ dĕrúmĕ un érmhánske med gōuldnĕ of seluĕrnĕ knōpĕ dĕrân un med 'n tuŋĕ op 'ĕ hōundĕ; jō hīdĕn ĕn hâmĕnd fon wīt linĕn med 'n seluĕrnĕ spoŋĕ fár 'ĕ hâls un hīrĕ nōmĕ med blókletĕrĕ dĕrân un med takĕ úme krūgĕ. Was det wāms nū fon swot dōuk, dān was dī rok ók sō; was det wāms rōd, dan wās dī rok ók rōd, med buntĕ bistémĕlsĕ dĕrúmĕ. Halgĕ dēgĕ, dān hīdĕn jō âl wītĕ dōukĕ úmĕ. Dō schortĕn dō wīrĕn swot of rōd of grēin âl sō az dō klōdĕrĕ wīrĕn; jō hīdĕn ĕn bēnd úmĕ sīdĕ fon sīdĕn lint, gĕfuldĕ hōzĕ fon wulĕn jēidĕn med rōdĕ kliŋkĕn, schōuĕ med seluĕrnĕ spoŋĕn.

Männerkleidung. *Dō mónljȳdĕ drūgĕn ĕn grōtĕn wulĕnĕn of hâzĕwulnĕn hōud, det was âl, wet zĕ op 'ĕ kop hīdĕn. Súndēgs hīdĕn zĕ ĕn sīdĕnĕn hâlsdōuk, ĕn hâmĕnd fon wīt linĕn un ĕn rok fon swot of ljâcht dōuk. Dĕrónĕr wās ĕn kamĕzolkĕn, ōkwēil ĕn dĕmâstĕn wāms med 'n rīgĕ seluĕrnĕ knōpĕ. Dān hīdĕn zĕ ĕn mĕschjestĕrnĕ kútĕ buksĕ med seluĕrnĕ spoŋĕ âm būtĕrkántĕ bēn dō giŋĕn īuĕn ūr dī knībĕl. Un dān wulĕnĕ hōzĕ, dō giŋĕn ūr ĕn knībĕl un wúden bupĕ dī knībĕl būnĕn. Dō schōuĕ wīrĕn med seluĕrnĕ spoŋĕ op 'ĕn fōut.*

Wétsĕldēgs hīdĕn zĕ ĕn grōtĕn hōud fon lōumĕrwulĕ; bōmwulĕnĕ hâlsdōukĕ un ĕn rōdĕn rump fon wulĕn gōud, un dēr wīrĕn nēn slēuĕ ân; jō hīdĕn ĕn

wāms fon blóō of swot wulĕn gōᵘd, seluĕnwēuĕn, un buksĕ fon grīs linĕn, un ūm dō fēⁱtĕ drūgĕn zĕ hoskĕn.

Die äussere Erscheinung der Saterländer widerspricht der Ansicht, die wir über die Einwanderung geäussert haben, nicht. Als Laie habe ich es vermieden, Erhebungen über Knochenbau und Schädelbildung anzustellen, und ich kann nur den allgemeinen Eindruck schildern, den der stark ausgeprägte Schlag der Saterländer auf mich gemacht hat. Die Männer sind kräftig und breitschultrig, aber, wie die meisten Friesen, von zartem Knochenbau; ihre Grösse möchte ich im Durchschnitt auf wenigstens $1^3/_4$ *m* anschlagen. Fast alle haben sie blaue oder blaugraue Augen und dunkelblonde, ins Bräunliche spielende Haare. Das ist friesische Art. Das weibliche Geschlecht ist beinahe durchweg gross und schlank, hat feingeschnittene Züge und eine frische Gesichtsfarbe. Während aber ein Teil der Frauen sich durch hellblaue Augen und hellblonde, fast gelbliche Haarfarbe auszeichnet, sind bei anderen die Augen dunkler, die Haare bräunlich wie die der Männer. Dieser zwiefache Typus ist auffällig, und weil die Saterländer fast nur unter einander heiraten und Mischehen mit den Nachbarn selten sind, bin ich geneigt, ihn durch die alte Mischung des sächsischen und friesischen Blutes zu erklären.

Die Saterländer wussten dereinst ihre Erscheinung durch die Kleidung sehr vorteilhaft zu unterstützen. Es ist schwierig gewesen, die Eigenart dieser um die Mitte unseres Jahrhunderts abgekommenen Tracht zu bestimmen, denn heute findet man an Ort und Stelle nur noch vereinzelte alte Kleidungsstücke und Schmuckgegenstände vor, die als Erbgut in der Truhe bewahrt worden sind. Das Zeug hat meist durch Mottenfrass stark gelitten, die silbernen Knöpfe sind zum Verkaufe, die Stickereien zu anderem Gebrauche abgetrennt, und es würde kaum gelingen, ein echtes Muster der einst so einheitlichen Kleidung zusammenzustellen. Alte Schmuckstücke, nämlich Knöpfe, Kreuze und Spangen[1]) finden sich noch bisweilen. Sie sind sehr einfach. Die Hemdspangen ähneln der (in dieser Zeitschr. I. Band, Tafel II abgebildeten) Jamunder „*Jöpsel*“, doch fehlt die Verzierung. Nach den einzelnen Stücken, die ich im Saterlande vorgefunden habe und nach genauen und übereinstimmenden Berichten alter Leute habe ich ein Trachtenbild zusammengestellt[2]). Einige Teile, sowie auch ein ganzes Modell der Frauenkleidung, besitzt das Grossherzoglich oldenburgische Landesmuseum. Dessen Vorstand, Herr Direktor Wiepcke, hat

1) Über diese, sowie überhaupt über die ältere friesische Tracht, vgl. Cornelius Kempius, De origine, situ, qualitate et quantitate Frisiae, Köln 1588. S. 84 heisst es von den Frauen: „*fibulamque pro pectoris ornatu ex argento deaurato ex patria gestant consuetudine*“.

2) War leider in Farbendruck nicht wiederzugeben (D. Red.) Die von Hettema und Posthumus (a. a. O.) gegebenen Abbildungen stimmen nicht zu meinen Berichten: vgl. oben S. 240.

die Güte gehabt, mir mitzuteilen, dass er meine Beschreibung und Abbildung für richtig halte, obschon sie mit dem oldenburger Modell, das wohl eine reiche Erbin darstelle, nicht übereinkomme. Abbildungen dieses Modelles zu veröffentlichen, ist mir leider nicht gestattet worden.

Die stld. Frauentracht muss friesisch genannt werden. Die Quellen, die von der älteren friesischen Kleidung berichten, fliessen allerdings sehr spärlich. Des Kempius Mitteilungen und Bilder sind mit grosser Vorsicht aufzunehmen; auch geben sie nicht die eigentliche friesische Volkstracht, sondern die von der damaligen Mode stark beeinflusste Tracht der Vornehmen. Dasselbe gilt natürlich von den übrigen Autoren, die den Kempius benutzt haben. Eine Vergleichung mit der Tracht der übrigen friesischen Gebiete wird die Frage nach dem Ursprunge am besten lösen[1]).

Zunächst die Kopfbedeckung. Alle Friesinnen, wenigstens die verheirateten, pflegten das Haar verborgen zu tragen. Die Saterländerinnen banden es zunächst mit einem „Streichelband“[2]) zusammen, einem langen wollenen Haarbande, mit dem der Kopf mehrmals umwickelt ward. Dieses ward durch einen metallenen federnden Bügel festgehalten, der sich um den Hinterkopf legte und über den Ohren an den Schläfen anklemmte; ursprünglich bestand dieser Halbring wohl aus Eisen und hiess deshalb

1) Nach Abschluss dieser Arbeit ist die treffliche Ausgabe des Manningabuches erschienen (Jahrbuch der Gesellsch. für bild. Kunst und vaterld. Altertt. X. Emden 1893). Diese von dem Häuptlinge Unico Manninga (1529—1588) aufgezeichnete Hauschronik, die sich im Besitze des Grafen zu Inn- und Knyphausen befindet, enthält sehr wertvolle Abbildungen und Beschreibungen ostfriesischer Ritterkleidung und — das ist besonders wichtig — Volkstrachten. In dankenswerter Weise hat Dr. phil. Ritter in Emden die älteren bildlichen Darstellungen sowie die Angaben der Chronisten, Urkunden und Rechtsquellen in jener Ausgabe zusammengestellt und Erläuterungen hinzugefügt. Leider habe ich das Werk nicht mehr im einzelnen berücksichtigen, sondern nur einige Male kurz darauf verweisen können.

2) Die Bezeichnung stl. *strikelbēnd* ist vielleicht eine Umdeutung des altfrs. nicht mehr verstandenen *stickelbēnd*. Die niederdeutsche Form dafür ist *stūkelband*, vgl. ahd. *stûhha*, bayrisch die Stauchen, der Stuch, der Stäuchel d. h. Kopfbinde, Haube (Schmeller, Bayr. Wb. II, 722). In ostfriesischen Gegenden scheint im 15. und 16. Jahrh. mit dem *stickelbēnd*, *stukelband* ein grosser Prunk entfaltet zu sein, indem kleine silber- und goldbeschlagene Bändchen angehängt wurden, die man „*toppen*“ nannte. Kempius (S. 168) spricht von einem „*circulus laneus aut byssinus, cui annexae erant parvae vittae, quibus appendebant foliolae argenteae aut deauratae, quae semper movebantur*“. Dazu stimmen urkundliche Berichte, z. B. in einem Verzeichnisse der Kostbarkeiten der Gräfin Theda, vom Jahre 1475 (Leerort, Friedländer Ostfrs. Urkdbch. Nr. 951), wird ein „*sulveren stuckelbant van 8 toppen*“ erwähnt; in einem Heiratsvertrage, zu Norden 1500 geschlossen, werden als silberne und goldene Kleinode genannt „*eynen stickelband unde enen nesschod* (*neskert*) (vgl. Jahrbuch d. Gesellsch. f. bild. K. 10, 72. 80) *unde eyn span* (Spange)“ etc., ebenda Nr. 1659, vgl. Nr. 518 (anno 1440); ebenso in einer Urk. von 1455 (Nr. 688) „*eyn sulver stukelbant vorgult*“; in einer noch nicht gedruckten jeverld. Urkunde vom 17. Sept. 1529 wird Klage geführt um „*1 stukelbant van VIII gulden*“. Nach den Emsiger Busstaxen (Richthofen, Rechtsq. S. 212. 213) wird mit 11 Schillingen bestraft, wer einer Frau das *stickelbēnd*, ebenso wer ihr die *slinge* (Schleife) der *hnetze* oder *houwe* abschneidet, die das Haar zusammenhält. Die *hnetze* (*jōn*- Femininum zu *hnekka* „Hinterkopf, Nacken“) diente, wie die *houwe* oder **hūve* (Wurster Glossar *hufe*), zur Bedeckung des Hinterhauptes.

örirzĕn (westfrs. *jèrizĕr*, afrs. **ārīsĕr*). Die Ohreisen waren über Holland, Seeland und einen Teil von Vlandern sowie über das ganze west- und ostfriesische Gebiet verbreitet; sie wurden dort zu einem Luxusartikel, denn sie wurden aus Gold und Silber gearbeitet. Im Laufe der Zeit haben sie sich zu den verschiedenartigsten Formen entwickelt. Jede nur einigermassen bemittelte Westfriesin besitzt ein goldenes Ohreisen; fast nur die Dienenden tragen ein silbernes. Es ist aber nicht mehr der dünne Reif, sondern eine an dem Schädel anliegende goldene Helmdecke, in der Mitte gespalten und zusammenschliessbar; man sieht davon nur eine (meist rosettenförmige) Verzierung, die an den Schläfen hervorsteht, der übrige Teil ist von der Mütze bedeckt. In Ostfriesland ist das Ohreisen zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts aus der Mode gekommen, nur in abgelegenen Gebiëten ist es heute noch im Gebrauche (vgl. Johan Winkler, De oude tijd, Jahrg. 1871). Das saterländische Ohreisen ist ein schmaler silberner Bügel ohne Zierde, nur zu praktischem Zwecke bestimmt. Es wird verdeckt durch eine *mutsĕ* aus rotem Florzeug, die mit grünem Lint (Band, vgl. lat. *linteum*) eingefasst ist. Statt dieser Mütze ward an Sonn- und Feiertagen die *kapĕ* getragen. Sie bestand aus einem runden Hinterstücke und zwei Seitenteilen. Über eine steife Pappform war grüne oder blaue Seide gespannt und mit bunten, goldenen und silbernen Blumen und Arabesken bestickt; in den Kappen, die an hohen Feiertagen getragen wurden, war sogar der ganze Grund mit Gold ausgestickt. Vorn, an der Stirnseite, war ein Spitzenstreifen (*ĕn kántigĕn strīmĕl*, vgl. ahd. *strimil*) eingesetzt, und unter diesem ragte, den grössten Teil der Stirn bedeckend, eine Kopfbinde (*binĕlkĕn*) hervor. In neuer Zeit ist statt dieser Kopfbedeckung der moderne Hut (*hōᵘd*) und die Kragenhaube (*nēvĕlkapĕ* Nebelkappe) eingeführt worden. — Mit der alten stld. Kopftracht stimmt diejenige anderer Gebiete Frieslands überein. Die Wangeroogerinnen trugen (Frs. Archiv II, 43) jene dreiteilige Kappe mit einem Spitzenstreifen (oder auch statt dessen eine Spitzenmütze unter der Kappe), und die Kopfbinde[1]); derselbe Brauch herrschte in Jeverland und Ostfriesland[2]). Wahrscheinlich war diese Binde das Abzeichen der verheirateten Frau, denn auf Wangeroog, in Westfriesland und auf den Halligen ward sie von Jungfrauen nicht getragen, und dazu stimmt der Bericht des Kempius (S. 168): *„capitis velamen sive ornamentum erat primum fascia ex bysso vel subtilissimo panno colore rubeo aut viridi, superius strictum aut cuneatum, quod circum caput religabant solummodo maritatae, ac praeter oculos et nasum faciem fere abscondebant.“* Bei diesen Worten denkt man

1) Sie heisst dort *knētĕldāuk* (Knütteltuch), in Ostfriesland *bindeken* oder auch *flepke*; in Westfriesland entspricht ihr das *séndūk* (Sonnentuch), vgl. Halbertsma, Letterk. naoogst I, 185.

2) Viele alte Stücke sind erhalten. — Wenn Kempius sagt (S. 84): *„et hodie in Frisia etiam multae mulieres bireto vel ex panno aut serico aut sameto facto peplone capita tegunt“*, so sind damit wohl die Westfriesinnen gemeint.

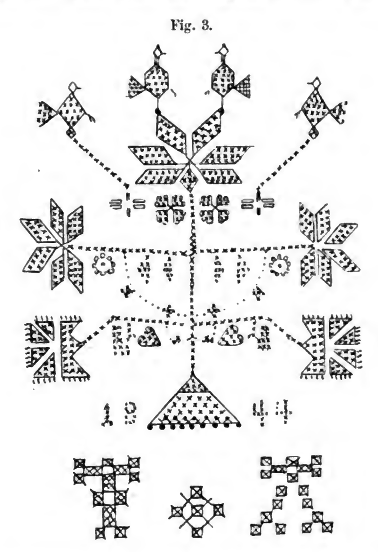
sogleich an die auf den nordfriesischen Inseln, besonders auf Föhr herrschende Sitte, dass die Frauen das ganze Gesicht, ausser Nase und Mund, mit Tüchern verhüllen (vgl. Tafel VI des Manningabuches). Sonst freilich hat die ostfriesische Kopfbedeckung mit der auf jenen Inseln üblichen wenig Gemeinsames. Jensen (a. a. O. S. 165 fgg., wo auch sehr gute Trachtenbilder gegeben werden) meint, dass sich die nordfriesischen Abweichungen erst in später Zeit auf den Inseln ausgebildet haben, und dass z. B. die Silder Krone (*hūif*) eine späte Ausschmückung der alten einfachen Mütze sei. Ich möchte demgegenüber annehmen, dass sich in jener Silder Form eine besondere Tracht der Vornehmeren erhalten hat, die einst auch in Ost- und Westfriesland neben der einfacheren Mütze vorhanden war: in ostfries. Urkunden seit dem 14. Jahrhundert werden nämlich oft die *padula, pale* Stirnspange und andere Schmuckstücke genannt, und auch hier ist des Kempius Nachricht zu beachten, der (S. 84) von den *matronae nobiles* seiner Heimat erzählt: „*aureas quasi coronas*[1]) *lapidibus pretiosis intextas secundum qualitatem stirpis ac opulentiae portant* . . . . . . *et virginum ornatus in pretiosis et amplissimis aureis vel deauratis coronis consistit.*“ Aufs Genaueste aber stimmt zur ostfrs. Volkstracht die der Halligen und des nordfrs. Festlandes. Auf den Halligen trugen die Frauen die bunte, mit Blumen- und Goldstickerei verzierte Mütze, darunter entweder eine weisse Haube oder den aus weissem Tuche bestehenden „Sträämel“; dieses Stück fehlt den jungen Mädchen (Jensen a. a. O. 175). Über die Haartracht des eigentlichen nordfrs. Festlandes endlich sagt Nissen (De vrije Fries XV, 38), dass als Hauptteile das Haarband, die Mütze mit dem Tüllstreifen, das weisse „*skidek*“ und die auf dem Hinterkopfe sitzende Haube zu unterscheiden seien.

Die Bekleidung des Oberkörpers bestand aus drei Hauptteilen: dem weissleinenen Hemde (*hâmènd*), welches durch eine *spoŋè* (altfrs. *nestle, spon, span*, vgl. *span* Urk. 1475, mhd. *span* u. s. w., s. oben S. 375) zusammengehalten ward; einem *wāms* aus Damast oder aus bestickter Seide, mit kurzen Ärmeln (*slēγĕ*); einem um Nacken und Schultern geschlagenen Tuche. Die altfrs. Rechtsquellen verlangen, dass der Angriff auf eine Frau gebüsst werde, je nachdem die äussere oder innere Gewandung verletzt sei (E 224. 225. H 339. 340. F 126), und dabei werden *thriu klāther* unterschieden: zunächst das *hemethe*; dann *thet inre klāth* (auch *mōther*, d. h. Mieder, genannt); endlich *thet ūtĕrste klāth*, welches auch als *hreclit hrecklin* bezeichnet wird, vgl. angelsächs. *hrecca* „Nacken“. Das weisse Hemd der Saterländerinnen zeigte rings um den Kragen Zacken von blauem oder rotem Garn, auf der Brust waren die Anfangsbuchstaben des Namens mit „Blocklettern“ eingemerkt. Darüber stickte man früher in Kettenstich mit blauem Garn einen Baum mit Vögeln auf den Zweigen. Ein Muster solcher

1) Über diese Schmuckstücke vgl. Jahrb. d. Ges. f. bild. K. X, 68. 80.

bömkĕletĕrè[1]), wie sie sich in Hemden und Bettlaken finden, hat Herr Prof. Minssen vor etwa 50 Jahren in Bollingen aufgenommen und mir gütigst übersandt. Ich gebe es in der Vergrösserung (s. Fig. 3). In diesen *bömkĕletĕrè* mit Mannhardt (Baumkult S. 46) ein Bild des „Schicksals- und Lebensbaumes der Ehegatten" zu sehen, sind wir meines Erachtens nicht berechtigt. — Über dem Hemde trug man das Wams. Da es kurze Ärmel hatte, wurden die Arme mit langen *ėrmhânskĕ* bedeckt, die mit einer „Zunge" über die obere Handfläche ragten und im Handgelenke mit

Fig. 3.



goldenen oder silbernen Knöpfen versehen waren[2]). Auch auf Wangeroog ist dieses damastene „Futterhemd" gebräuchlich. Auf den Halligen wird statt des Hemdes der *„rump"* getragen, darüber Wams und Halstuch; auch hier sind die mit silbernen Knöpfen verzierten Ärmel selbständige Stücke. Ebenso sieht man auf dem nordfrs. Festlande den *rump* und darüber die

1) Westfrs. *beamkeletters* (Japicx), vgl. Halbertsma, Letterk. naoogst I, 186.

2) Das Wort „Handschuh" erscheint im Altwestfrs. als *handschōch*. Die meisten ostfrs. Mundarten brauchen ein anderes Wort: in Strücklingen heissen Handschuhe *wontĕ*, vgl. *wand* (Wursten), *wunthe* (Cadovius), *wunt* (Wangeroog). In dem Beschlage der Mouwen und den Knöpfen ward später grosser Prunk entfaltet, vgl. z. B. Urkunden von 1473 (Nr. 922): 1474 (Nr. 938). Letztere erwähnt *„enen groten silveren knoep mit enen golden ducaten"*.

Jacke mit den kurzen Ärmeln. — Schlecht sind wir über den Gebrauch des Mantels (stl. *montĕl*) in älterer Zeit unterrichtet. Man nannte ihn altfrs. *montel* oder *hokke* (*hoyke*, stl. *hòikĕ* Schäfermantel), auch wohl *sūben*[1]). Dass der *šist* oder *sist* der nordfriesischen Inseln, ein Pelzrock, auch bei den Ostfriesen im Gebrauche war, lehren die Formen *'stjust* (Wursten), *siust* (Cadovius), *šjust* (Wangeroog), vgl. *hrock ieftha tziust* Rechtsquellen 243, 22.

Um die Hüften legten die Friesinnen einen Gürtel (afrs. *gerdel*, stld. *gedĕl*). Während damit im übrigen Friesland ein grosser Luxus getrieben ward, trugen im Saterlande die Frauen ein einfaches Seidenband, eine Schärpe. Überhaupt hat sich hier die Tracht von aller Überladung freigehalten. Besonders wohlthuend wirkt die geschmackvolle Einfarbigkeit, die im 16. Jahrhundert auch für die Volkstracht Ostfrieslands noch charakteristisch war (vgl. Tafel 3—6 des Manningabuches). Meistens waren Wams, Schürze und Rock alle von roter Farbe, letzterer aus einem Wollstoffe, der stld. *bâi* heisst, gefertigt. Unten um den Rock zog sich ein farbiger, meistens ein grüner Besatz (*bistémĕlsĕ*). Die wollenen Strümpfe[2]) waren mit Falten und mit roten Zwickeln, die Schuhe mit silbernen Spangen versehen. Ebenso trugen auch die Frauen auf Wangeroog einen Rock von rotem *bâi*, mit grünem Bande besetzt, und ähnliches zeigt die Tracht der Halligen und der Insel Helgoland (gelber Besatz). In Westfriesland ward über dem roten, mit Besatz (*stems*) gezierten Rocke ein schwarzer getragen.

Die Kleidung der Männer bietet wenig Charakteristisches; was daran eigenartig war, ist schon vor der Mitte des Jahrhunderts ausser Mode gekommen. Der Hut ist durch die *kipsĕ* (Kappe), die kurze manchesterne Hose mit den Spangen durch lange Beinkleider ersetzt worden. Das Halstuch, das seit alten Zeiten getragen ward[3]), ist noch allgemein üblich.

Es ist nicht meine Absicht gewesen, durch die Vergleichung der in anderen friesischen Gebieten gebräuchlichen Volkstracht mit der saterländischen das Bild der alten friesischen Kleidung zu konstruieren. Der Einfluss fremder Moden ist sicherlich stark genug gewesen, um eine solche Methodik zu verbieten. Aber mehrere Erscheinungen, die in einander fernliegenden Gebieten auftreten, sind so eigenartig, dass sie uns zur Annahme einer den Friesen gemeinsamen Volkstracht zwingen. Dass hier vor allem der Kopfputz in Frage kommt, hat schon Kempius (S. 83) ausgesprochen, indem er von den Friesinnen sagte: „*in praesentem usque diem*

---

1) Vgl. z. B. Urk. 1481 (Nr. 1058): „*en swarten suben*“, vgl. bayr. Schaube, Schauben (Schmeller, Bayr. Wb. II, 354).

2) *hōzĕ* genannt, vgl. westfrs. *hóazĕn*, *hozĕn*, Cad. *hussen*, wang. *huzĕ*, nordfrs. *hōs* Niebüll, *hōz* Amrum. Das altfrs. Wort *sokke* scheint in der Wurster Bezeichnung *fésick*, d. i. Fussocken, zu stecken Im Saterland sind *hōzĕ* lange Strümpfe, *sokė* sind kurze.

3) Eine öfters in den altfrs. Rechtsquellen erscheinende Formel „*hēr and halsdōk*“ (z. B. Rechtsq. 119, 11. 537, 8).

cum vicinarum nationum mulieribus tam in exteriori quam interiori habitu et maxime capitum velis et ornatu multum discrepat“.

VII. Aberglaube.

Die Bewohner des oldenburgischen Münsterlandes stehen bei ihren Nachbarn nicht eben im Rufe hoher geistiger Begabung, und es wird häufig gesagt, dass die Kirche dort das selbständige Denken unterdrücke. Aber für die Saterländer kann das keineswegs gelten, denn sie sind von klarem Verstande, schneller Auffassung und gesundem Humor, und streng kirchliche Gesinnung steht bei ihnen im Verein mit selbständigem, freisinnigem Denken (s. oben S. 257). Der Aberglaube ist verpönt. Doch wenn sich die Leute auch für zu religiös und zu klug halten, um an allerlei Spuk zu glauben, so sind sie doch meist nicht klug genug, um einzusehen, dass der Forscher etwas daraus gewinnen kann. In Nord- und Westfriesland wird ihm die Arbeit bedeutend leichter als bei den Saterländern. Ich habe oft das Gefühl gehabt, als ob sie etwas Unheiliges zu thun fürchteten, wenn sie von den alten Bräuchen erzählen oder gar die geringen Reste alten Hausrates und alter Kleidung zeigen sollten. — Vor fünfzig Jahren würde die Ausbeute für den Sammler weit reicher gewesen sein; desto mehr ist zu bedauern, dass Minssen's Aufzeichnungen (s. o. S. 240) verloren sind. Von Strackerjans Mitteilungen, die grösstenteils auf jene zurückzuführen, habe ich manches verwertet.

Wir wollen im Folgenden die wichtigsten und für das Saterland charakteristischen Punkte herausgreifen. Zauber[1]) im Sinne der Taschenspielerei heisst *kǫkĕlēi* oder *kǫkĕlĕrēi*, der Zauberer ist ein *kǫkĕlĕr*, das Zeitwort heisst *kǫkĕljĕ* oder *ōᵘgĕnfĕrkǫkĕljĕ*, eigentlich „die Augen vergaukeln“ (vgl. plattd. *gökeln*, *kökeln*, ahd. *coukel*, *coucalâri* u. s. w.). Dieses *kǫkĕljĕ* ist Sache der Gewandtheit; wenn aber eine höhere Macht im Spiele ist, so redet man von *heksjĕ* (= hexen). Einen besonderen Ausdruck hat man im Frs. für den Zauber des Weissagens: es ist (das überhaupt für den Begriff des Prophezeiens gebrauchte) stl. *wikjĕ*[2]); der Weissager heisst *wikĕr*, Fem. *det*

1) Die dem altwestfrs. *tāverīe* (Zauberei) entsprechende Form ist nicht vorhanden; das wangeroog. *tǫwĕrk* (Hexe) und harling. *tōvener* sind plattd. Entlehnungen. — Hinsichtlich der sonstigen frs. Bezeichnungen mag bemerkt sein, dass neuwestfrs. *tjsoene*, *tsjūne* (bezaubern) nicht, wie Grimm Myth.[4] 865 meinte, zu an. *kyn*, mhd. *kunder* zu stellen ist, sondern zu afrs. *tiona*, *tiuna* Subst., vgl. ae. *téona* Schaden; aussergerm. Beziehungen sind vielleicht in griech. *δύναμαι* zu sehen, vgl. Fick, Wb.[4] I, 69. — Das ostfrs.-plattd. Wort *bedudden*, *beduddern* stelle ich zu westfrs. *dodje* schlummern, duseln, *doderig* duselig, vgl. afrs. *dudslēk* betäubender Schlag; wohl zu idg. $\sqrt{dheudh}$, vgl. griech. *θύσθλα* Geräte zum Bacchusdienst, skr. *dúdhita* verwirren, vielleicht auch kleinruss. *dudva* Schierling (als narkotische Pflanze) ebda. — Endlich das ostfrs.-plattd. *lübben* verschneiden, schädigen, vergiften, bezaubern = ahd. *luppōn* ist in frs. nur vorhanden als westfrs. *lobje* kastrieren.

2) Man sagt stl. *īk wol dī wet wikjĕ* ich will dir wahrsagen. Auf Wangeroog heisst das Wort *wik* (in die st. verba übergetreten: prät. *wāik*, part. *wikin*), z. B. *īk wik dī dāit*,

wikĕrwiy. Wie überall, so galten auch im Saterlande die Zwölften dereinst als vornehmlichste Zeit des Wickens; Genaueres über die dabei gepflegten Gebräuche habe ich nicht erfahren können, weder über das Schuh- und Münzenwerfen in der Neujahrsnacht, noch über das Citieren der künftigen Geliebten in der Thomasnacht: schon bei Strackerjan (I. S. 88. 89. 93, vgl. ob. S. 274) gilt das als geschwundene Sitte. Und ebensowenig glaubt man heute an sonstigen Vorspuk. Es heisst wohl, dass ein Nordlicht künftigen Krieg anzeige, dass ein vom Boden fallendes Strohbündel der Vorbote eines Todesfalles sei, dass das Jucken der Handfläche Geldgewinn ankündige; auch redet man wohl vom guten (Pferd) oder schlechten Angang und erzählt sich von spuksichtigen Tieren, dass z. B. das Pferd, die Rohrdommel oder die Krähe den Tod eines Menschen voraussehen, dass das Rindvieh durch Prusten nahendes Schneewetter verkünde, die Katze dieses und jenes Ereignis im Hause durch ihr Gebahren prophezeie — aber das sind Redensarten, kein ernstlicher Aberglaube[1]): *„det wet wèil noch kwèdĕn, man dĕr iz nĕn wöᵘd fon wĕr“*.

Insoweit das Zaubern sich nicht auf Weissagung beschränkt, heisst es *heksjĕ* „hexen“ (s. u. S. 387). Dem Einflusse der Kirche ist es jedenfalls zu danken, dass heutzutage aller Zauber als schädigend, als Teufels- und Hexenwerk gilt und von heilendem Zauber nicht mehr die Rede ist. Früher scheint das anders gewesen zu sein, wenigstens berichtet noch Strackerjan davon. Man bannte Krankheiten in leblose Gegenstände, die Gürtelrose in den Eichbaum, „den Pest“ — das war ein männlicher Unhold — in einen Misthaufen, und Blutungen stillte man durch Bestreichen mit Eschenholz (I, 72. 85. II, 119). Kopf und Zunge der heilbringenden Schlange waren ein Schutz gegen Krankheiten, und mancher Mann trug eine Natternzunge in einem der 24 Westenknöpfe verborgen (I, 66. II, 108 ff.). Auch Segensprüche, von denen jetzt nichts mehr bekannt ist, werden mitgeteilt[2]).

---

dat dū noch ĕn drācht slöig heb silt. Es ist ae. *wiccian*; subst. *wicce* = engl. *witch* „Hexe“, vorgerm. **wignī-*. Ich stelle das Wort zu idg. *√veigh'*, vgl. lit. *vēžiu*, *vēžiau*, *vēžti* vermögen, lett. *wīſchūt* wollen: dahin gehört auch awfrs. *wīliga* statt **wīgila* Zaubereien, ae. *wiglere* „Zauberer“ u. a. m. Zu dieser germ. *√wīg* kann ein ahd. *wīgan*, mhd. *wīgen* „conficere“ angesetzt werden, wozu mhd. *ich bin erwigen*, *gewigen* „erschöpft“ gehört. Diese Formen scheinen vielfach mit den Formen von *wīhan* „kämpfen“, welche gramatischen Wechsel zeigen, zusammengefallen zu sein.

1) Nur in einem Punkte ist der Aberglaube unausrottbar: ist über einem Hause bei hellem Tage ein Feuerschein gesehen worden, so muss es abbrennen, Jahre können freilich darüber vergehen, eine Zeitfrist ist nicht gegeben. — Allgemeine Teilnahme ist dem durch das unabwendbare Schicksal einer Feuersbrunst Betroffenen sicher. Man schiesst die Mittel zusammen, mit denen er sein Haus neu erbauen kann: so bildet die Gemeinde eine allein durch die Gewohnheit konstituierte Versicherungsgesellschaft. Erst neuerdings findet die officielle Feuerversicherung allmählich Eingang.

2) *„Petrus und Maria ritten zusammen auf ein Pferd und ritten über eine Brücke, da vertritt das Pferd den einen Fuss. Petrus sprang herunter und bat zu Gott dem Vater, dass er möchte geben, dass alle Litt bei Litt, Sehnen bei Sehnen, Aders bei Aders, Knochen bei Knochen — — — und dasselbige begehre ich hier auch.“* Diese Umgestaltung des Merse-

Im Mittelpunkte der Gestaltenwelt, die der **heutige** Aberglaube kennt, steht der **Teufel.** Wir finden noch Spuren seiner heidnischen Art, aber die Hauptzüge hat ihm das Christentum verliehen, und es hat wenig gethan, ihn aus dem Glauben des Volkes zu bannen. Man nennt ihn im Saterlande mit der niederdeutschen (nicht mit der friesischen) Wortform *„dī dŷwĕl“*, daneben aber, wie überall, mit mancherlei anderen Namen, vor allem mit euphemistischen Bezeichnungen. *„dī ö^u^ldĕ knubĕ“* (eig. ein knorriger Auswuchs am Baum) könnte man auf die Plumpheit im allgemeinen beziehen oder auf den Klumpfuss; dass aber dabei an den knorrigen Ansatz der Hörner gedacht wird, lässt der ebenfalls vorkommende Name *„knùbĕlhō^u^dĕn“*, d. h. Knubbelhorn, vermuten[1]). Mit *hō^u^dĕnĕ*, *stĕ^i^t* (Sterz) und *hâŋstĕfō^u^t* (Pferdefuss) ist der Teufel, wie überall, ausgerüstet. Vereinzelt erscheint er als feuerglühender Mensch. In Strücklingen ward mir erzählt: *„bī Sìntjèbårsgát* (Ortsn.), *dĕr hebĕ zĕ fâr tidĕn 'en glǫnīgĕn kèrl blóūkĕd — det wâs mid in 'ĕ sūmĕr in 'ĕ nacht, un det iz dī glǫnīgĕ dŷwĕl wēzĕn“*. Meist aber heisst es *„dī swotĕ dŷwĕl“*, und daher sind es hauptsächlich **schwarze** Tiere, in die sich der Teufel vermöge seiner Macht des Gestaltenwechsels verwandelt. Über dem Hause eines vom Teufel Besessenen kämpfte eine weisse Taube mit einem schwarzen Raben, bis dieser unter inbrünstigem Gebete des Predigers tot niederfiel — *dī swotĕ rō^u^k, det was dī dŷwĕl* (I, 254 ff.). Die Strücklinger wollen ihn als schwarzen Höllenhund und als schwarze Katze (s. unten S. 389) gesehen haben, zu anderen Malen als Kröte oder auch als Pferd im Busche von Bokelesch. Ein Ramsloher Pastor hat den Teufel einst aus einem Besessenen in einen Bullen getrieben, der ist weggerannt und an ein Meer gekommen, das im Moore liegt: noch heute heisst es das „Bullenmeer“, und der Teufel soll dort noch umgehen und nächtens das Heidekraut zählen. Aber auch als *dråkĕ*, als ein feuriger Drache erscheint er, und in seinem Schweife trägt er Gold und Silber durch die Lüfte. Schiesst man auf den mit Erbsilber, so fallen die Schätze zu Boden und gehören dem Schützen. Wir werden durch diese Sage an den apokalyptischen Drachen (Apokal. 12, 4; 20, 2) erinnert, der mit seinem Schweife die Sterne vom Himmel nimmt und sie auf die Erde wirft.

Wenn es im westfriesischen Rudolfsbuche heisst (siehe Richthofen,

---

burger Zauberspruches wäre höchst interessant; die Echtheit dieser Segen aber ist mir zweifelhaft. Noch fraglicher scheint mir die Herkunft zweier gereimter Sprüche, eines Blut- und eines Bienensegens, die aus dem Saterlande handschriftlich überliefert sein sollen (I, 68. 69. 105): die Sprache ist plattdeutsch, und die Reime lassen sich in einer stl. Übersetzung nicht halten. *„Immemutter sette dich, Gottesmutter bette dich Fest ans grüne Gras Und mach Honig und Wass“* müsste in stld. Sprache lauten *fest in 't grēnĕ gērs Un måk hūnig un wåks.* — Andere rein christliche Mittel, z. B. die Verwendung des Hechtskopfes als Amulet, da er die Leiden Christi enthält, und die christlichen Formeln des Diebssegens (I, 63. 101) bieten wenig Interesse.

1) Die Wortform erlaubt uns nicht, an eine Erklärung als „Knäuel“ zu denken oder an einen Euphemismus, vgl. schwed. *knăkul*, westfäl. *knüvel*, Mythol.⁴ S. 825, 836.

Frs. Rechtsquellen 430, 15): „*Willibrord ioe dat leerde dat y fan da nordsca diuelen keerde*“, so sind mit den „nordischen Teufeln“ die Gestalten der heidnischen Religion gemeint. Heidnische Götter und Heroen, alles, was dem Christentum gegenüberstand, ist teuflisch: so sind göttliche, riesische und elbische Züge in der Gestalt des Teufels vereinigt. Riesisch ist das Sinnliche, Rohe und Plumpe. Er wird „*di ö^u^ldĕ*“ genannt (vgl. „*de uald*“ Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig-Holstein und Lauenburg S. 265); er verbündet sich mit den Menschen, um ihnen bei grossen Bauwerken zu helfen — so auch die Riesen. Diese haben im *Lĕmdôbĕ* bei Scharrel eine grosse Ziegelei gehabt, in der sie die Steine zum Bau der saterländischen Kirchen brannten; und als sie damit fertig waren, wollten sie nicht weichen und konnten nur mit Mühe verjagt werden (I, 411). Elbisch ist die Verschlagenheit. Für die enge Verbindung riesischer und elbischer Züge im Teufel giebt uns eine stl. Sage ein besonders interessantes Zeugnis. Bekannt ist der eddische Mythus (vor allem aus *Gylfaginning*), dass der Riese *Smidr* den Asen um den Preis von Freya, von Sonne und Mond eine Burg bauen will; Lóki lenkt das Ross *Svadilfari* von der Arbeit ab, und der Baumeister wird nicht fertig. Er gerät in Riesenzorn: da erkennen die Götter, dass er ein Riese ist, und Thórr, der Gott des Gewitters, erschlägt ihn. Mit diesem Mythus hängen verschiedene Volkssagen zusammen, die in Skandinavien und in Deutschland bis heute erhalten sind. In kleinen Zügen weichen sie von der alten Fassung ab. Der Baumeister ist entweder ein Riese oder ein kunstfertiger Zwerg oder der Teufel; er verspricht, einen Bau während der Nacht auszuführen und verlangt als Lohn die Seele eines Menschen. Berücksichtigen wir sodann, dass es sich im Mythus um die Gewinnung der Freya handelt, so ist erklärlich, dass auch in der Volkssage die Frau eine Rolle spielt. Eine häufige Variation ist auch folgende. Der Hahn ist ein Gewittervogel: man denke an den roten Hahn als das Sinnbild des Feuers, an den Wetterhahn und an den Glauben, dass ein im Keller eingemauerter Hahn gutes Wetter bringe. So konnte es kommen, dass in der Sage anstatt des Gewitters des Thórr der Hahnenschrei die Vernichtung des Baumeisters herbeiführte, umsomehr, als die Hahnenkrat das Tageslicht, den Zerstörer alles nächtlichen Teufelswerkes, verkündigt und nach der christlichen Überlieferung die Verleugnung Christi beendet. Den mythischen Zug endlich, dass Smiđr erst vernichtet wird, nachdem seine riesische Art erkannt ist, hat die Volkssage darin bewahrt, dass der Baumeister nur dann sein Ziel erreicht, wenn nicht sein Name erraten wird. Im Saterlande nun erscheint diese alte Sage in zweierlei Gestalt (I, 273). Ein Zimmermeister hat den „babylonischen“ Turm zu bauen, wird aber damit nicht fertig (dieses letzte Moment ist jedenfalls der Grund gewesen, dass man an den Turm zu Babel dachte); da kommt ein Männchen namens „*Vatter Fink*“ und verspricht ihm Hilfe, wenn er ihm geben wolle, was seine Frau unter der Schürze trage. Der

Meister sagt das zu; als ihm aber nachher einfällt, dass sein Weib schwanger ist, gerät er in grosse Angst. In der letzten Nacht vor der Vollendung des Turmes weckt eine alte Nachbarin, die eine kluge Frau ist, durch Händeklatschen den Hahn: der kräht, und plötzlich ist alles Teufelswerk verschwunden. Neben dieser Sage ist noch eine andere erhalten. Ein Mann wird mit dem Kirchenbau, den er übernommen hat, nicht fertig. Da begegnet ihm ein altes Männchen und verspricht ihm zu helfen, doch nach drei Tagen müsse der Meister ihm mit Leib und Seele angehören, wenn er nicht seinen Namen erraten könne. Die Kirche wird vollendet; der Meister rät und rät — vergebens. In seiner Not kommt er an einer kleinen Hütte vorbei, und da hört er einen Knaben singen: „heute Abend kommt Vatter Fink nach Hause und bringt noch einen mit". So ist das alte Männchen um seinen Lohn betrogen. Ähnliche Sagen werden aus den verschiedensten Gegenden berichtet, vgl. Myth.[4] 454. 856 Nachtr. 158. 302. Ich glaube nun, dass wir bei der Vergleichung grosses Gewicht auf den Namen des bösen Zwerges legen müssen. Auf Sild wird erzählt, dass eine Zwergin das Wiegenlied singt „morgen kommt dein Vater Finn mit dem Kopf eines Mannes"; dazu vergleiche man die Silder Sage von dem Meermanne Ekke Nekkepenn, die Dersauer Sage vom Knirrficker (Müllenhoff a. a. O. Nr. 411. 419. 416), die Erzählung von dem Trold Fin, der dem Esbern Snare die Kallundborgkirche bauen hilft, und von dem Riesen Finn, dem Erbauer der Kirche zu Lund (Myth.[4] 856. 454). Ich vermute zwischen diesen Namen einen Zusammenhang. Schon H. Möller hat (das aengl. Volksepos Kiel 1883 S. 74 fgg., vgl. Müllenhoff, Zs. f. Gesch. VIII, 239) mit Recht hervorgehoben, dass der auf Sild[1]) erscheinende Name Vater „*Finn*" auf langes *ī* zurückweisen muss: urfrs. **Fīn*, welches mit Diminutivsuffix *-k(e)* im Stl. *Fiŋk* ergeben konnte. Das Wort scheint mir eine *-no*-Bildung von der idg. Wurzel *peik* (*peiq*) zu sein, vgl. lit. *piktas* böse, *peikiù* fluche, altpreuss. *pikuls* Teufel (vgl. got. *faihiþa*, ahd. *fêhida* Fehde). Der Stamm idg. **pikenó-* germ. **fiγina-* müsste urfrs. **Fīn* ergeben, der Stamm **piknó-* aber würde nach dem Gesetze der germ. Konsonantendehnung zu der Form **fikk* führen, die mit dem *-er* der Nomina agentis verbunden, in dem Namen *Knirrfikker* erhalten zu sein scheint (eig. einen „bösen Drängegeist" bedeutend). Auch der nordische Troldname *Finn* lässt sich (unter Annahme alter Wurzelbetonung) aus **fihinaz* erklären[2]). Also erstreckt sich die interessante Übereinstimmung dieser sildischen mit der nordfriesischen und skandinavischen Sage auch auf die Namensform und das Beiwort „Vater".

---

1) Vgl. urfrs. **mīn* mein, Sild: *min*; aber *sin* Sinn, Sild: *sen*. Vgl. Siebs, Z. Gesch. d. engl.-frs. Sprache S. 138. 213.

2) Vgl. Noreen, Altisld. Gramm. 2. Aufl. § 56. Der nord. Zwergname *Finnr* ist lautlich damit nicht zu vereinigen, sondern ist wohl Übertragung des Völkernamens *Finnr* (der Finne).

Was sich sonst an Teufelssagen im Saterlande bewahrt hat, gipfelt in zwei Momenten, einerseits im Teufelsbündnisse, anderseits in der Beschwörung des Teufels. Von einem Pakt mit dem Bösen haben wir soeben erzählt; ähnliches wird mehrfach berichtet. Ein Mann hat sich, um mit seinem Bau fertig zu werden, dem Teufel verschrieben, und seine Zeit ist abgelaufen. Da bittet seine Frau den Bösen, er möge so lange Geduld haben, bis die Kerze, die sie in der Hand halte, ausgebrannt sei. Er willigt ein, die Frau schluckt das Licht hinunter und der Mann ist gerettet. — Sogar ein Pastor in Strücklingen stand mit dem Teufel im Einvernehmen. Der hat ihn einst in Gestalt eines schwarzen Hundes verteidigt; und als einem Mädchen des Kirchspieles von einem Langholter ihr goldenes Kreuz gestohlen war und der Pastor bekannt machte, der Teufel werde dem Diebe den Hals umdrehen, ward das gestohlene Gut schleunigst zurückgebracht. Ein solcher Erfolg ist natürlich nur dann denkbar, wenn nicht die Diebe, wie es oft der Fall ist, selbst mit dem Teufel verbündet sind. Das aber kann man niemals wissen. Sicher ist es bloss von einer einzigen Klasse von Leuten: den Freimaurern. Sie sind sehr eifrig bemüht, ihre Zahl zu vermehren, weil in jedem Jahre einer von ihnen durchs Loos bestimmt wird zu sterben; dem dreht der Teufel den Hals um.

Zur Beschwörung ist alles Christliche, alles Kirchliche gut: der Name Gottes, das Kreuz, auch ein sogenanntes *hilgĕdōm*, ein kleines Täschchen mit einem Heiligenbilde, das man als Amulet trägt. Begegnet einem der Teufel auf dem Wege, so kann man ihn durch Schläge vertreiben, es müssen aber je drei Hiebe oder doch wenigstens deren eine ungrade Zahl sein; kommt er ins Haus, so ist ein Schuss in den Schornstein von Nutzen. In Strücklingen erzählte man mir folgende Geschichte:

„Op't klastĕr (Kloster in Bokelesch), *dēr iz sō'n gĕwisĕn Gērd Hy̆rman wēzĕn, un dō iz 'ĕr wáigēen trūg dĕ busk, un det fóūtpad iz gēen ūr 'e loŋĕ treiĕ* (Holl. *treiĕ* Steg). *Un az 'ĕr bi dĕ loŋĕ treiĕ kumt un wol 'ĕr ūr* (über), *dō sit dī dy̆wĕl dĕr bī strīd* (grätschweise vgl. *strīdjĕ* grätschen) *ūr dĕ treiĕ. Un dō kwad 'ĕr: „schikĕ bī* (mach, dass du weg kommst!), *det 'k dĕrūr kon!“ Det wol dī dy̆wĕl nit. Dō guŋt 'ĕr bī un nimt sin stok un lait him treiĕ* (drei) *dĕrūr. Dō guŋt 'ĕr bī un pakĕt ĕn stok op't óūr ēnd ōᵘn un slacht him wiĕr treiĕ ūr. Dō kwad dī dy̆wĕl, hī schel noch ēmâl slō. „Nâ,“ kwet 'ĕr, „un nimt den stok wiĕr ūmĕ un slacht him noch wiĕr treiĕ ūr. Dō wīkt dī dy̆wĕl. Dō guŋt Gērd Hy̆rman dĕrūr un etĕr hūs tóū. Dĕ óūr nácht dō kumt 'ĕr ĕn stemĕ bupĕr 'n schóstīn: „Gērd Hy̆rman, wīr bestĕ?“ Dō guŋt 'ĕr bī un gript det róūr* (Rohr, d. h. Flinte) *un schy̆yt* (schiesst) *in 'n schóstīn; etĕrs het hī niks wier fon 'n dy̆wĕl hērd.“*

Der Teufel erscheint auch manchmal in Bezeichnungen und Redensarten, die auf ernstlichem Aberglauben nicht beruhen. Eine Pflanze (ranunculus sceleratus) heisst *dy̆wĕlsbit*. Ein gebräuchlicher Spruch ist: *„wan 't rīnt un dĕ sunĕ schīnt, dan sit dĕ dy̆wĕl op Widsbeⁱrgĕn un bakt*

póŋkükē". Oft auch hört man sagen: *„best dū dī dÿwĕl, dān ben ik dīn grötmō*ᵘ*dĕr.*" Wir dürfen darin das riesische Moment erkennen, dass die Mutter (vgl. *Grendles módor*) mächtiger ist, als der Teufel selbst. Auch in einer saterländischen Sage erscheint des Teufels Grossmutter (II, 10). Ein junges Mädchen ward an der Himmelsthür abgewiesen, weil sie bei Lebzeiten sehr eitel gewesen war. „Sie ging wieder zurück auf den Himmelsweg, der nahe am Himmel schön und lieblich war, dann aber schmal und dornig wurde, und wanderte solange, bis sie zu einem andern Wege kam, der breit und anmutig anzusehen war ..." Das ist rein biblisch. „Blumen und allerlei blühendes Gesträuch prangten am Wege und dufteten gar lieblich" u. s. w. — eine Schilderung, die lebhaft an das Märchen von der Frau Holle erinnert. „Wie sie eine gute Strecke gewandelt war, gelangte sie endlich an die Hölle. Dort wurde sie freundlich bewillkommnet" (die Grossmutter, Mutter oder Schwester des Riesen und des Teufels zeigt sich immer zunächst mildgesinnt und mitleidig!) „und eine alte Frau, die in einem grossen Sessel sass, trat auf sie zu und hatte ein grosses Horn in der Hand, und durch das grosse Horn blies die alte Frau sie an, da stand sie auf einmal in hellen Flammen und musste nun ewig brennen." Merkwürdig ist in dieser Sage, dass hier nicht wie sonst nur von einem Anblasen zum Zwecke der Bezauberung die Rede ist, sondern dass das Hornblasen hier der Entzündung des Höllenfeuers vorangeht (vgl. auch die *„ubele hornblâse"* der Kaiserchronik Myth.[4] 886).

Wie die Riesen-, so scheinen auch die Elbensagen ganz im Teufels- und Hexenglauben aufgegangen zu sein.

Von **Zwergen** ist mir nichts bekannt geworden, weder von den Alrunen (I, 396) noch von den *ölken* oder *ölkers*. Sie sollen (Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen etc. S. 288 fgg. 324. 485) bei Holleberg, in der Nähe von Hollen gehaust haben: sie stahlen den Leuten ihr Hausgerät, molken die Kühe, ja sie raubten gar einmal ein Mädchen. Als ihr König gestorben war, sind sie ausgewandert und haben sich von einem Fährmann in Leerort über die Ems setzen lassen. Diese Sage von dem Abzuge des kleinen Volkes ist ja auch aus anderen Gegenden bekannt. In grossen Grabhügeln sollen die *ölkers* beerdigt sein, und die Urnen, die darin gefunden werden, heissen darum *„ölkerspött"*. Was der Name *ölk* eigentlich bedeutet, und inwieweit er mit *alk*, *ülk*, *üllerk* — so heissen anderwärts die Zwerge — verwandt ist (vgl. mhd. *ülve*), ist nicht sicher; ich möchte an eine (wenn auch erst späte) Verknüpfung mit ostfrs.-plattd. *ölk* „böse, hässlich" denken, vgl. ndl. *oolijk*, mnld. *ôdelijc* „gering". — Einen anderen Zwergnamen erwähnt Beninga in seiner ostfries. Chronik. Vor langen Zeiten seien die *Normännchen*, kleine Leute aus Norwegen, ins Saterland gekommen, hätten die Einwohner unterworfen und verlangt, sie sollten sich vor ihnen beugen. Das habe der König der heidnischen Normännchen nicht erreicht und habe darum ganz niedrige Kirchthüren und diese gegen den christlichen Brauch

alle an der Nordseite anlegen lassen: wenn nun die Saterländer zum Gottesdienst gehen wollten, mussten sie sich bücken (II, 225). Woher kommt diese eigentümliche Sage? Man könnte meinen: weil die Zwerge heidnisch sind, die Normannen aber, welche den Friesen durch die wiederholten Invasionen bekannt waren, als *hēthena thiad* καὶ ἐξοχήν galten, so bezeichnete man das Zwergvolk als „Normännchen“. Indes bin ich geneigt, die ganze Sage als eine volksetymologische Deutung des Normannennamens zu erklären:. *når* ist „elend, winzig, enge“ (germ. Stamm **narwa*-), also „die winzigen Männchen“.

Zu dem Teufel stehen in engster Beziehung die **Hexen:** fast alle Hexerei (*hekstĕrēi*) beruht auf einem Bündnisse mit ihm, sei es, dass dieses direkt mit dem Bösen abgeschlossen, sei es, dass die Kunst des Hexens ererbt oder freiwillig erlernt ist. Die völlige Abhängigkeit der Hexen von der Gestalt des Teufels hat sich wie diese selbst natürlich erst unter christlichen Einflüssen in später Zeit ausgebildet. Man schwört Gott und die Heiligen ab, indem man, eine schwarze Henne in den Armen, dreimal den Kirchhof gegen die Sonne umwandelt; auch durch Formeln kann es geschehen (I, 295). Solche Mittel der Lossagung vom Guten, anderseits die Gebete, mit denen man sich wieder vom Teufelsbündnisse lösen kann und alle die rein christlichen Mittel gegen Behexung[1]) sind auch in anderen Gegenden bezeugt. Hier sollen nur die wichtigsten heidnischen Züge erwähnt werden. — Das saterländische Wort *heksĕ* ist aus dem Hochdeutschen entlehnt. Es bedeutet wohl den weiblichen bösen Dämon[2]), der im Walde haust, und zu dieser Bezeichnung stimmt, dass die Hexen — im Gegensatze zu den Riesen, Elben, Maren u. s. w. — stets böse, niemals gütige Gesinnung zeigen. Aller Hexenzauber wirkt schädigend.

1) Das Zeichen des Kreuzes, das Weihwasser, das *hilgĕdōm* (s. o. S. 385), Glockengeläute, Anschreiben der Buchstaben C. M. B. (Caspar, Melchior, Balthasar sind die Namen der heiligen drei Könige) u. a. m.

2) Zu vergleichen ist skr. *dásyuṣ* „der den Göttern feindliche Dämon“, ein mit idg. Suffix -*i̯u*- aus der idg. Wurzel *des* „feindlich sein, anfeinden“ gebildetes Maskulinum. Ein von derselben Wurzel germ. *tes* abgeleitetes -*jō*-Femininum ist urgerm. **tisjō*, altengl. *tiss*(*e*), althochd. -*zisse*, -*zissa*. Da der Dämonen Reich die Luft ist, sind feindliche Dämonen erklärlicherweise Personifikationen des Sturmes und Unwetters. Das lehren viele Sagen und Ausdrücke. Die Hexen („Wetterhexen“) gelten im Volke als Erregerinnen des Gewitters; ahd. *zëssa*, mhd. *zësse* bedeutet „Sturm“, „Unwetter“, nnd Geiler von Kaisersberg nennt die Hexe eine „*Zessenmacherin*“. Dieses *zëssa* scheint ebenfalls ein von der idg. Wurzel *des* gebildetes Femininnm zu sein: idg. **desnā*- wird germ. **tessō*-, ahd. *zëssa*. Berühren sich nnn hierin die Hexen als physikalische Gottheiten eng mit den Walküren, die durch Luft und Wasser ziehen, so dachte man sie sich wie auch diese im Walde hausend: ahd. *hagzissa*, vgl. mnld. *haghetisse*, altengl. *hægtes*, *hægtesse*. Das *u* der ahd. Formen *hagazussa*, *hagzus* ist wohl volksetymologische Anlehnung an Formen der germ. Wurzel *tûs* (ahd. *zûs*) „zausen“. [Der früher viel umstrittene Name der augsburgischen Göttin *Cisa*, *Zisa* (Mythol.⁴ 242 ff.) ist längst als eine zur Erklärung des Namens *Ciesburc* gemachte Erfindung abgethan worden; es ist aber nicht ausgeschlossen, dass zu dieser das Wort -*zissa* in der oben erklärten Bedeutung mitgewirkt hat, zumal ja öfters Namen von Halbgottheiten auf die Götter angewandt werden.]

Er richtet sich entweder direkt gegen die Menschen, besonders gegen die wehrlosen Kinder, oder wider den Besitz und die Arbeit der Menschen, nämlich gegen das Vieh, gegen Land- und Hauswirtschaft. Schon der Blick der Hexe, das Ansehen mit dem mal'occhio, kann Menschen und Tieren schaden oder gar den Tod bringen. Dieses „Entsehen“ wird in gewissen frs. Gegenden, z. B. auf Wangeroog als *schır* bezeichnet, d. h. „genau ansehen“ (vgl. *verschieren* Bremer Wörterb. IV, 661). „*Djū heks hę ūz kalf schīrd, ĕt liχt 'ĕr al fjaurbaind strekĕt,*“ heisst es dort, wenn die Hexe das Kalb „entsehen“ hat, dass es „vierbeinig gestreckt“ daliegt (vgl. Frs. Arch. II, 14). Man vermeidet ängstlich, dass ein verdächtiges Weib ein neugeborenes Kind ansehe oder es gar lobe und berühre. Doch auch Erwachsenen können die Hexen Krankheit und sonstiges Unheil bringen, besonders indem sie ihnen Kränze flechten und heimlich in die Betten stecken. Der Mensch, dessen Lagerstatt diese Verschlingungen enthält, erkrankt und muss sterben, sofern das böse Werk nicht bald entdeckt und verbrannt wird (I, 308); so auch das Vieh, dessen Stall solche Dinge birgt. Dieser im Saterlande sehr verbreitete Aberglaube ist auch aus anderen friesischen Gegenden bekannt. Müllenhoff (Schleswig-holst. Sagen S. 223) erzählt, wie ein junges Ehepaar, in dessen Bett die Hexen Ringe und Kränze gestopft und Unfrieden geflochten haben, in Zank und Hader gerät. Das erinnert an die aus anderen Gebieten stammenden Berichte vom Nestelknüpfen, das Zwietracht unter jungen Eheleuten stiftet. Schlingen und Winden ist die Arbeit der Nornen: „*dæt Wyrd gewæf*“ bezeichnete dem Angelsachsen das Wirken der Schicksalsmächte. Hier berühren sich die Hexensagen aufs engste mit dem Glauben an die unheilvollen Schwestern, die den Schicksalsfaden weben[1]).

Den Feldbau verheeren die Hexen, nicht nur, indem sie Unwetter erregen, sondern auch dadurch, dass sie Ungeziefer über das Land bringen. In den ostfriesischen Hexensagen spielt die Mäuseplage eine grosse Rolle. Man hat die fruchtspendende Nerthus als Urbild der heiligen Gertrud von Nivelles betrachtet, die als Schutz gegen Mäusefrass angerufen ward; im Gegensatze dazu erscheinen die Hexen als Mäusemacherinnen

---

1) Der altnord. Name *norn* (germ. **nornô*, Plur. an. *norner*, nach Analogie der *i*-Stämme) bedeutet wahrscheinlich „Verschlingung, Verknüpfung“. Ich stelle das Wort indessen nicht mit Schade zu einer idg. Wurzel *snerk*[2] (germ. subst. **norhni-*), sondern halte es für ein abstraktes *nô*-Femininum, welches mit der Tiefstufe *n̥r* der idg. W. *ner* gebildet ist, vgl. lit. *neriù*, *nérti* „einfädeln“, *narinù* „einen Knoten, eine Schlinge machen“. Fick et. Wb. I[4] 503 hat ohne Grund diese W. *ner* von der W. *ner* „eintauchen“ geschieden. Die Wurzel ist in beiden Fällen die gleiche (Leskien, Der Ablaut im Lit. S. 337) und somit dieselbe, die Weinhold seiner Deutung der Nornen als Wassergöttinnen zugrunde gelegt hat (Zs. f. d. Alt. VI, 460). Auch für diese Auffassung der Nornen bietet übrigens die frs. Sage eine Anknüpfung, indem die drei Hexen (die englischen *Weirdsisters*), nachdem sie Beratung gehalten, auf dem Meere als Sturzwellen ein Schiff zu vernichten suchen (siehe die Wangerooger Sage im frs. Archiv II, 82 fgg. und die Silder Sage bei Müllenhoff a. a. O. S. 224).

(Myth. 912): es gilt als Zeichen einer ausgelernten Hexe, vollkommene Mäuse schaffen zu können, während es ihr in der Lehrzeit meist nur gelingt, ungeschwänzte zu machen. Man geht zu weit, wenn man solche Sagen mit dem Glauben an die Verwandlung der Seele in Tiergestalt verbindet; sie sollen eben nur das verderbliche Thun der Hexen bekunden. Die Schädigung ist der Inbegriff all ihres Zaubers; es ist undenkbar, dass sie je Gutes wirken könnten. Ihre Gaben verwandeln sich, wie die des Teufels, in Kot; nicht einmal das Unheil, das sie selbst berufen haben, können sie bannen. Eine Hexe gestand ihrem Manne ein, dass sie Gewitter erregen könne und bezeichnete zum Beweise einen Baum, den der Blitz treffen sollte. Der Mann band sie daran fest, und sie ward erschlagen (I, 342).

Mancherlei Mittel giebt es, die gegen den bösen Hexenzauber schützen. Von den auf späterem christlichen Einfluss beruhenden sehen wir ab. — Die meisten Hexen fallen schon durch ihr Aussehen auf, sie verraten sich durch die geröteten, triefenden Augen, durch den Bart oder durch die tiefe Stimme; doch giebt es auch solche, die sich nur in gewissen Situationen oder durch Zaubermittel erkennen lassen. Läuft die Hexe hinter einem Wiesel (*wízèlkĕ*) her, so fällt sie. Es braucht nicht das Hermelin zu sein, das schon seiner weissen Farbe halber als heilig gilt; auch das braune Wiesel, das Sinnbild der schönen Frau, ist ein geheimnisvolles Zaubertier, über das die Hexe keine Macht hat (Myth. 254. 494). Unter einer Egge, besonders einer Erbegge liegend, kann man unbeschadet dem Treiben der Hexen zusehen — sei es, dass hier das Ackergerät als solches, sei es, dass nach christlicher Anschauung die Kreuzstellung der Nägel Schutz gewährt. Bekannt ist auch, dass gewisse Kräuter geistersichtig machen: wie es in manchen Gegenden z. B. vom Gundermann gilt, so im Saterlande vom Brombeerstrauch. Auf ihn verwünscht man die *wâlrídĕrskĕ* (s. u. S. 392), aus seinem Gedeihen weissagt man die Ernte, und man erkennt die Hexen, wenn man heimlich einen Brombeerzweig bei sich trägt. Soweit die Erkennung; als die kräftigsten Gegenmittel gegen allen Hexenschaden gelten erklärlicherweise die Symbole der Fruchtbarkeit: Salz, Erde und Brot; ferner das Feuer, das im Feuer gehärtete Eisen und das weisse, leuchtende Silber. Weit verbreitet ist ja der Brauch, das Vieh vor dem ersten Austrieb mit Salz zu bestreuen (I, 353). Man sagte mir: „*wan det fẹ̄ⁱ bī fōrjīrsdai det ērstĕ mâl ūtlet' wúd, dán wúd 'ĕr sált ópsmitĕn, un det wúd in dĕ hẹ̄ⁱrĕ ōᵘnwriụĕn, det ĕt dĕrânĕ blẹ̄ụ.*“ Neugebornen Kindern legt man Salz auf die Zunge, dem neugebornen Vieh Salz oder Erde. Besonders die mit Gras bewachsene Erde hat schützende Kraft: mit grünem Rasensoden bedeckt ist man gegen Zauber gefeit. Salz und Brot ist den Hexen sehr gefährlich. Schiesst man mit Brotkrumen nach ihnen, wenn sie in der Gewitterwolke daherziehen, so fallen sie in Menschengestalt tot zu Boden. Auch der Schuss mit ererbtem Silber kann sie verwunden. Ein Müllerknecht zu

Scharrel sah bei *Melĕnkiūs* (Mühlenkreuz) eine Menge Katzen; da lud er einen vom Vater ererbten silbernen Knopf in die Büchse und schoss: am folgenden Tage waren verschiedene Frauen im Dorfe verwundet (I, 356). Auch die glühende Kohle, die am *pāskĕfiūr* (s. Ostergebräuche S. 274) entzündet ist, schützt gegen Zauber. Der heimische Herd, auf dem sie brennt, ist das Sinnbild des Hauses, und in seinem Bereiche ist man gesichert. Deshalb werden die jungen Kälber nicht über die Schwelle des Hauses getrieben, sondern getragen, als ob sie so in seinem Schutze verblieben. — Alle diese Mittel aber werden nicht nur wirkungslos, sondern sogar verderblich, wenn wir sie aus unserer Macht geben. Darum ist es höchst gefährlich, Salz, Brot oder gar die Kohle vom Herde auszuleihen.

Der Schutz gegen die Hexen ist dadurch erschwert, dass sie ihre Gestalt wandeln können. Meist sind es, wie auch in den Teufelssagen, bösartige oder verachtete Tiere; wird eine Farbe genannt, so ist es in der Regel die schwarze; Tiere, die in der christlichen Religion Sinnbild der Gottheit sind, wie Lamm und Taube, kommen selbstverständlich nicht mehr in Frage. Dass diese Sagen mit dem Aberglauben vom Angang zusammenhängen, ist erklärlich. Die grösste Rolle spielt im Hexen- und Koboldglauben überall die Verwandlung in Katzen, nicht etwa, weil die Katze der Frija heilig war (Myth. 873), sondern weil sie das geheimnisvollste der Haustiere und ein Nachttier ist. Schon oben haben wir erzählt, dass Hexen in solcher Gestalt gesehen wurden. Eine andere Geschichte berichtet man in Scharrel (Nordd. Sagen S. 287, vgl. I, 331). Einem Bauer ward immer über Nacht das Bier ausgetrunken, darum beschliesst er, beim Braukessel Wache zu halten. Da kommen viele Katzen, und er ruft: *„kommt pusken, kommt katken, kommt wärmet ju wat!“* (saterld. müsste es heissen *„kumt pŭskĕn, kumt katkĕn, kumt warmĕt jōō wet!“*). Sie setzen sich ums Feuer; da bespritzt er sie mit kochendem Wasser, und im Nu ist alles verschwunden. Am andern Morgen aber hat des Bauers Frau ein ganz verbranntes Gesicht gehabt. Zuweilen erscheinen die Hexen auch als Hasen (I, 333); gewöhnlicher ist die Gestalt der Sau, des Bockes, der Kröte u. a. m. Tiere spüren solchen Spuk weit eher als der Mensch, besonders Pferde und Hunde gelten als geistersichtig. In Scharrel hörte ich darüber Folgendes:

„En pōr hunĕrt trēdĕ (Schritte) *in 't westĕ fon halk ōᵘgĕr* (vgl. oben S. 274), *dĕr iz dī hiŋstĕkolk* (Hengstkolk), *wīr zĕ tōfārĕn 's mēdĕns med daiwēdĕn* (Tagwerden) *ĕn schimĕl ūtkūmĕn blōkĕd* (gesehen) *hebĕ wolnĕ, dī etĕr 'n lindĕpōl bī Gēdĕrs kiūs fĕrbī ronĕn wēzĕ schel. Hīr wolĕn zĕ ōk noch mōr spōk blōkĕd hebĕ: ēnīgĕ fĕrtelĕ fon 'n mutĕ med fārgĕrĕ* (Sau mit Ferkeln), *ūèr fon twō wŷuljŷdĕ med 'n sek* (Sack) *op 'ĕ kop. Dī lindĕpōl, wīr nū gĕrslond* (Grasland) *iz, was tōfārnĕ wātĕr, un hat ōk nū noch lindĕmēr. Insĕn brochtĕnĕ fentĕ* (Jungen) *dēr dō haŋstĕ in 'ĕ wēdĕ un hāldĕn zĕ 's mēdĕns med daischimĕrjĕn wiĕr, un dō kēmĕn him ōk dō mutĕ med 'ĕ fārgĕrĕ jūn, wīrūr zĕ dāne boŋ* (gehörig bange) *wūdĕnĕ. Dō stimdĕn jō det lēd ōn „dī liōuĕ mēdĕn*

kumt“ (der liebe Morgen kommt) *un giŋĕn stilśwīgĕnd an den spōk fĕrbī. Man dō haŋstĕ spitsĕndĕ dō ōrĕ un fiŋĕnĕ* (*feŋĕn*) *ōn tō frĕnśkjĕn* (wiehern), *az wan zĕ ōk wet blōkĕd hīdĕn, det nit* (*g*)*jucht* (recht) *was. Det iz wēr, dō haŋstĕ śjō* (sehen) *oftĕr mōr az dĕ mānskĕnĕ, apārt* (besonders) *wan wel stīryĕ mōt. Ōk dō hūnde schelnĕ sō wet śjō konĕ un setĕ sik dan op 'ĕ īrs un hūljĕ in ēns fōd.*“

In Tiergestalt erscheinen die Hexen häufig beim nächtlichen Luftritt. Ausfahrt und Körpertausch werden durch Formeln und durch Einschmieren mit einer Salbe erleichtert, die auch Hexenbutter[1]) genannt wird. Von solchem Zauber ward mir in Strücklingen Folgendes erzählt:

„*Ōldĕ loŋĕ Remĕr, dī iz in Bāljĕnĕ* (Bollingen) *wēzĕn, un dī iz bī sūmĕrdai etĕr 't Raidĕrlōᵘnd wāigēĕn tōᵘ mjōĕn* (mähen), *dēr hed 'ĕr gers mēᵘnd op Mārjĕnkōĕr. Un dī knecht, dī hed him fĕrtelt, det dī būr sin wiy jū wās ĕn heksĕ. Dō kwed Remĕr tōᵘ den knecht, hī schel 'ĕr tāŋkĕn of dwō* (er soll denken davon thun, d. h. daran denken), *wan jū herūt guŋt dĕ nācht ūĕr. Dō hed zĕ ĕn pulkĕn stēĕn op 'n schōstēnbosĕm, dēr iz sōlyĕ* (Salbe) *ān wēzĕn, dēr hed zĕ sik med smērt, un dān kwed zĕ: „herūtĕrditūt!*[2]) *tōᵘ'n schōstēn herūt, ōwĕr busk un brākĕ un det tōᵘ Brēmĕn in 'n winkelĕr.*“ *Det hērt dī knecht, dī guŋt nū ōk bī un smērt sik un guŋt ōk unĕr 'n schōstēn stōᵘndĕ un kwed ōk: „herūtĕrditūt tōᵘ'n schōstēn herūt dōr busk un brākĕ*“. *Dō kumt dī knecht bī det wiymānskĕ tōᵘ Brēmen in 'n winkelĕr, un dō klōdĕrĕ* (Kleider) *synt āl kūt rītĕn* (entzwei gerissen), *wēil det ĕr trūg busk un brākĕ was kēmĕn. Dō sitĕ zĕ sō loŋĕ tōᵘ de mēdĕntīd* (Morgenzeit), *dō kwēdĕ zĕ tōᵘnōnĕr: „nū iz 't tīd fon etĕr hūs.*“ *Dō guŋt det wiy bī un rakt sik in 'n sēgĕbuk* (giebt sich in einen Ziegenbock), *dō kwed zĕ tōᵘ 'n knecht, nū schel 'ĕr op jū sitĕ guŋĕ. Dō spriŋĕ zĕ bet Twiskĕnānĕr mēr, man jū kwed fārtīd tōᵘ him, hī mōᵘt nēn wud* (Wort) *kwēdĕ. Nū synt zĕ fār Twiskĕnānĕr mēr, un dō nimt dĕ sēgebuk sik op un spriŋt ūr 't mēr* (über das Meer), *un dō wunĕrt sik dī knecht un kwed: „det iz 'ĕn gōᵘdĕn sproŋ fon 'n twēbēnĕn buk*“. *Dō fālt hī dĕrōᵘ, un dō hed hī twēᵉn dēgĕ gēĕn ēr ĕr bī 't wiymānskĕ kēmĕn iz op Mārjĕnkōĕr.*

Zu Trinkgelagen und Schmausereien, besonders aber zu Tänzen kommen die Hexen nachts an bestimmten Orten zusammen. Solche Plätze sind im Saterlande bei dem genannten *Melĕnkjūs* im Kirchspiele Scharrel, sodann unter dem *Hudĕnkĕbōm* und bei dem *Budĕnjēpōᵘl*[3]) in Strücklingen. Es kommt vor, dass zur Nachtzeit die Hexen den Wanderer dort zum Tanze auffordern und ihn, wenn er Folge leistet, mit Gold belohnen; ihre

1) Dieser Name soll dann auf eine Pilzart übertragen sein (Nordd. S. S. 378, 512), vgl. unsere „Hexen“- und „Satanspilze“.

2) Man wird hier an das Hornblasen der Hexen erinnert, vgl. Myth. 886; die Sprache ist plattdeutsch.

3) *Hudĕnkĕbōm* (nicht *Hudĕnjĕbōm* Nordd. S. S. 287, vgl. I, 316) bedeutet wahrscheinlich „Hornbaum“, d. h. Eckbaum (*hudĕn* = Horn) oder „Hornissenbaum“ (vgl. ndd. *hornkĕ*). *Budĕnjēpōᵘl* = Quellpfuhl (**budĕn* = Born, Quelle).

Gaben aber verwandeln sich wie die des Teufels nachher oft in Kot. In Strücklingen erzählte man mir:

„Gröt Hinĕrk fon Holnĕr fān un Jan Frans ūt Rōmĕlsĕ kūmĕ in dĕ médĕntīd fon 'n Bersèldĕr merkĕd un kūmĕ in Bālĕnjĕ bī Hudĕnkĕbōm. Dō kwēdĕ dō heksĕn tōᵘ Frans, of zĕ wel ĕn spil spiljĕ woln, dān scheln zĕ 'n dūkāt hebĕ. Wān det ēnĕ spil ūt iz, dān kwēdĕ zĕ „Jān Frāns, nōch ān dōns, midĕn (morgen) *ĕn gōᵘldĕn dūkât.“ Jūn 'ĕ médĕntīd kumt Jān Frāns in 'n slᵉⁱp, un hī hed mēnd, hī hed in 'n sesĕl sētĕn, un dō sit 'ĕr op ĕn hánstĕkōtĕl, un sin gōᵘlden dūkât sit in sīn tāskĕ.“*

Mit dem Hexenglauben berühren sich in verschiedenen Punkten die **Marensagen**. Sie haben wahrscheinlich ihren letzten Grund im Seelenglauben und in der Annahme einer Seelenwanderung, und so erscheinen auch die Maren oft in Tiergestalt, vornehmlich als Pferde oder als Böcke. Die Maren kommen aus England, das ja als Heimat der seelischen Geister gilt. Auf Besenstielen fahren sie durch die Lüfte oder rudern auf einem Siebe durch die Flut. Sie erscheinen dann als schöne Jungfrauen, und lieblich tönt ihr Sang. Nimmt man ihnen Ruder und Sieb, so hat man sie in der Gewalt. In allen diesen Punkten herrscht Übereinstimmung mit den Walkürensagen. — Im Saterlande heisst die Mare *wâlrídĕrskĕ*; trotz aller Bemühungen aber habe ich diese Bezeichnung nur in der Redensart gehört *jū walrídĕrskĕ hed mī únĕrhēūd*“, d. h. „der Alp hat mich untergehabt“. Auch andere friesische Namen der Mare beruhen auf dem Glauben, dass sie reitet, sei es auf einem Pferde oder auf einem Stocke. Die Wangerooger nennen sie *rīdimōⁱr* (nach Ehrentraut, Frs. Arch. I, 386; II, 16 *rīdimēr*), d. h. „Reitmähre“; es ist wohl eine volksetymologische Angleichung der *a*-Form (vgl. ags. *mara* Mare) an wang. *mōⁱr* „Mähre, Stute“, sowie auch das mittelniederländ. Wort *mare* im neundld. zu (*nacht*)*merrie* geworden ist. Diese *rīdimōⁱrs* oder *bókheksĕn* reiten auf einem *bāizĕmstok*, den nordischen *túnridur* vergleichbar. Da nun altfries. *walu*-, *wale*- (ags. *walu*) „Stock“ bedeutet (vgl. nordfrs. Festland *wâlĕ*, Sild *wal*), so sind wir berechtigt, stld. *wâlrídĕrskĕ* als „Stockreiterin“ zu erklären[1]). Die Übersetzung „Totenreiterin“ und die daraus gefolgerte Beziehung zu dem Namen der Walküren (vgl. Mogk, Grundriss d. germ. Phil. I, 1014) braucht man also nicht anzunehmen.

Die eigentlichen Marensagen (I, 375 fgg.) sind heute vollkommen in dem Hexenglauben aufgegangen, und selbst das Charakteristische, der Alpdruck, ist zu einem Hexenzauber geworden. Nur aus vereinzelten kleinen

1) Das ostfrs.-plattd. *wâlrider*, wanger. *wâlrīdĕr* (*wōᵉlrīdĕr* Frs. arch. I, 386 habe ich nicht gehört; es ist wohl ein Lehnwort aus dem Plattd.) scheinen spätere Maskulinbildungen nach *wâlrīdĕrskĕ* zu sein; man vgl. den Glauben an weibliche Werwölfe. — Das stl. Wort *wālrīdĕrskĕ* (Ndd. Sagen S. 419) habe ich nicht vorgefunden; an eine Form *weilrīdĕrskĕ* und an die daraus gefolgerte Beziehung zum Spinnrade (stl. *weil*) glaube ich nicht (I, 390).

Zügen lassen sich die älteren Verhältnisse noch erkennen, z. B. daraus, dass die Maren bisweilen auch Gutes wirken; dass ihre Gaben im Gegensatze zu denen der Hexen gering scheinen, sich aber später in Schätze verwandeln u. a. m. Die Maren handeln nicht wie die Hexen aus freiem bösem Triebe, sondern durch eine unglückselige Bestimmung gezwungen. Das um Mitte Oktober in der Galluswoche geborene Mädchen ist eine *wålrídĕrskĕ*; unter sieben Mädchen ist stets eine Mare. Man schützt sich vor ihr am besten, indem man Schlüssellöcher und Thürritzen verstopft, denn nur durch diese darf sie eindringen; auch ist es gut, dass man eine Hechel mit Zinken über sich lege, um die Mare aufzuspiessen, oder dass man die Schuhe umgedreht vor das Bett stelle — dann glaubt sie, man sei nicht daheim.

Selten nur hört man vom **Werwolfe** reden. Über die eigentliche Bedeutung dieses Wortes geben uns auch die niederdeutschen und friesischen Mundarten keinen Aufschluss, denn eine einheitliche Grundform lässt sich nicht gewinnen. Auf altes *ē* scheint ndd. *werwulf* zurückzuweisen, woraus mit volksetymologischer Umdeutung *wederwulf* gemacht ist (Doornkaat Ostfrs. Wb. III, 543, Mnd. Wb. V, 609); ndd. *warwulf* erinnert an *wargēst* „Unfrieden stiftender Geist, Wirrgeist?“ Eine (nicht umgelautete) *a*-Form setzen sowohl ndd. *waàrwulf* (Bremer Wb. V, 201, vgl. ndl. *waren* „umgehen, spuken“), als auch die auf Wangeroog geltenden Bezeichnungen voraus. Hier nennt man scheltend einen gewaltthätigen Menschen *wō^{e}rwūlf* oder auch *mō^{e}rwūlf* (*īk mō^{e}r* „ich morde“). Im Saterlande habe ich von dem Wolfe nur als von einem Korndämon gehört (vgl. Mannhardt, Roggenwolf passim), und zwar scheint er hier mit dem Kornbär verschmolzen zu sein, denn man nennt ihn *bârĕwulf*. „*Bârĕwulf sit in 'n rògĕ un gript dō bē^{i}dĕnĕ* (Kinder), *wān jī in dĕ rògĕ kúmĕ*“ (Hollen). Alle diese frs. Formen können weder mit einem alten *wēr* zusammengestellt werden, noch mit ahd. **wariwolf* (ags. *werewulf*), welches Kögel (Grundriss d. germ. Phil. I, 1017) mit got. *wasjan* verknüpft und treffend als „Wolfskleid“ erklärt hat: dem ahd. **wariwolf* müsste altfrs. **werewulf*, wanger. **wýrīwūlf* entsprechen. Ich vermute, dass ahd. **wariwolf* wie so viele andere Formen (*wederwulf; wehrwolf;* vgl. *meerwolf, beerwolf* Myth. III, 316) die volksetymologische Umgestaltung eines nicht mehr verstandenen Wortes war. Das altnord. *vargúlfr* bietet hier jedenfalls die beste Stütze: ich glaube, dass wir einerseits an got. *wargs*, altsächs. *warg*, anderseits an got. (*ga*)*wargjan*, ags. *wergan* (*werian*) ahd. *wergan* anknüpfen und damit sowohl die *a*- als auch die *e*-Formen erklären müssen.

Wir haben Hexen und Maren als Luftfahrende kennen gelernt; aber davon, dass sie im Gefolge der grossen Götter erscheinen, weiss die heutige Sage nichts mehr. Strackerjan (I, 369 fgg.) erzählt, dass die Saterländer den **wilden Jäger** mit dem früheren Herrn von Esterwege im Kirchspiele Lorup identificierten: mit bellender Meute ziehe der *Wojnjäger* durch die

Lüfte, das ganze Jahr hindurch müsse er jagen — mit Ausnahme der hellen Nächte. Der Name *Wojnjäger* = *Wodanjäger* klingt ebenso verdächtig wie der angebliche Name des vierten Wochentages = *Goudensdej* (II, 24)[1]). Man sagt in Hollen „*dī wåjĕn wed jågĕt*“, d. h. „der Wagen wird gejagt, schnell gefahren“, also kann „*Wojnjäger*“ im Stl. einen „Wagenjäger“ bedeuten. Vielleicht weist das auf die namentlich in Westfalen verbreitete Sage hin (Kuhn, Westfäl. Sagen II. 87), dass der wilde Jäger den Himmelswagen (d. h. den grossen Bär) lenke. Da nun nicht nur die Plejadengruppe, sondern auch der Wagen oft als Siebengestirn bezeichnet wird, so scheinen mit der Sage vom „Wojnjäger“ die von Strackerjan erwähnten und gar oft wiederholten „dunkeln Beziehungen des wilden Jägers zum Siebengestirn“ gemeint zu sein. Von der wilden Jagd und vom „Weltjäger“ (Nordd. S. S. 290. 427. 504), überhaupt von *Wōdan* und *Frīja* habe ich sonst keine Spur vorgefunden. In Scharrel freilich ward mir erzählt, dass ein Schäfer mit seiner Herde nächtens spuken solle.

„*En schēpĕr, dī schel hīr med 'n kopĕl schēpĕ 's nāchĕns herūmĕ wēdjĕ: det wed fon ēnigĕ hīr kwēdĕn, det zĕ 'n wurtĕlk* (wirklich) *blōkĕd hebĕ. Fon Farmĕsònd* (Fermessand) *kumt ĕr hēr un drift etĕr schēpmēr wai.*“ Es wäre aber gesucht, darin eine Beziehung auf Wodan als Hirten sehen zu wollen.

Wir haben hier wahrscheinlich mit einem **Nachspuk** zu rechnen, wie er an mehreren Orten umgehen soll und namentlich da, wo ein Mord geschehen ist. Ein alter Scharreler erzählte mir Folgendes (vgl. II, 226).

„*In ōldĕ tīdĕn, dēr schelĕn hīr twēn wēzĕn hebĕ, dō hebĕ sik ēn 'ĕn ūer herūtfrēgĕd* (herausgefordert), *det jō wōlnĕ sik hòòĕ, un dō hebĕ zĕ sik dēr hòòĕn bī Mylĕrs hūs bī dĕ Īlĕbrēg, jē. Dēr iz dī ēne dōd kēmĕn. Un dō synt zĕ bīgēn hīr un hebĕ him dēr ĕn stēn set', un dī stēn dī schál sō 'n twēn bet tredĕl fōt* (2—2½ Fuss) *in 't fjòōrkant* (Viereck) *wēzĕ. Un bopĕ was dī plat, un dēr was en fjòōkantīg gat ōnhòòĕn, un dēr hed ĕn kjȳs* (Kreuz) *ōnĕ stēn. Jē, den stēn, den heb ik noch blōkĕd, man det kjȳs, det wa' dĕr al ūtĕ.*

In Utende ward mir folgende Spukgeschichte berichtet:

„*Det iz nū trjōhunĕrt jīr hēr, dō sunt 'ĕr twēin brōuĕrĕ, dō frēiĕ etĕr ēn wucht* (Mädchen), *un t'ēiwĕns* (abends), *as zĕ etĕr hūs tōu guŋĕ, guŋt dī ēnĕ farūt, un bī Krākĕnbērnds hūs tōu Ūtendĕ, dō guŋt hi unĕr dĕ trēiĕ* (Steg) *sitĕn; as dī ōuĕr kumt op djū trēiĕ, dō stat hī him med 't sāks* (Messer) *in 't liy. Dō rūp hi: „tēirmĕ in mīn ēirme“* (Gedärme in meinen Armen) *un stōrw. Dī det nū dēin hed, iz wēg ronĕn un iz med 'ĕ mutĕ ūr dĕ ēi fadĕn* (gefahren), *dō iz hī etĕr dĕ Berfkĕ* (Flurname) *ronĕn un dēr hed hī sik*

---

1) Alle fries. Mundarten, die den alten Namen bewahrt haben, zeigen anlautendes *w*, z. B. neuwestfrs. *wōnsdī* (Grouw), *wânsdĕ* (Hindeloopen) etc., nordfrs. *wīnsdai* (Sild), *wēdĕnsdāi* (Oldsum), *wiensdei* (Wiedingharde) u. s. w.; vgl. ostfrs.-plattd. *wunsdag*. Anl. *g* ist nur im Ndd. zu belegen, z. B. *gudensdag* 1475 (Friedländer Nr. 1530), neuwestfäl. *guensdag*.

fĕrhālĕd (erholt); *wir hī etèrs bliūn iz, det wēt ik nit. Nū schel hi noch spōᵘkĕnjĕ: wan dēr 'n mutjĕr wai fart, dăn let 'ĕr sik ūrsetĕ un bitālĕt twēⁱn grōtĕ, dō laït 'ĕr op 'ĕn mēstbāŋk dēl.*"

Solche Geschichten erhalten sich meist in einer ganz bestimmten Fassung: zu verschiedenen Zeiten sind sie mir mit fast gleichen Worten erzählt worden; ja zuweilen stimmen sie, soweit das aus dem hochdeutschen Texte zu erschliessen ist, fast wörtlich zu den Berichten Strackerjans, die um ein halbes Jahrhundert älter sind (vgl. z. B. I, 184; II, 226).

VIII. Lebensweise und Erwerbsquellen.

Die Beschreibung der Lebensweise und des Erwerbes sind nicht zu trennen. — Früher waren die meisten Saterländer Schiffer (*bōtjĕr*). Sie verdienten ihr Brot damit, dass sie die Produkte Westfalens, die zu Lande nach Ellerbrok gebracht wurden, von dort in ihren Booten die Leda hinab nach Leer und Emden fuhren und Erzeugnisse Ostfrieslands, namentlich Butter und Käse, als Rückfracht nahmen; andere zogen in ihren Booten grosse Steine, die aus der Gegend des Hümmling, von Lorup und Wrees, auf Wagen nach Ellerbrok geschafft waren, stromabwärts nach Utende, wo sie zu weiterem Transporte verladen wurden. Diese *bōtjĕrēⁱ* gab schweren und nur geringen Verdienst. Sie hat ganz aufgehört, seitdem durch die Eisenbahnen ein bequemerer und schnellerer Verkehr zwischen dem westfälischen Hinterlande und der Nordseeküste ermöglicht ist. Einzelne Schiffer nur haben das Gewerbe aufrecht erhalten: die einen haben kleine Seeschiffe (*schīpĕ*), mit denen sie nach Emden und dann über See fahren; die anderen haben sogenannte *muten* (eigentlich „Säue") oder auch *hōlve* (halbe) *muten*, die in Strücklingen gebaut sind und darin führen sie auf den Kanälen Torf nach Barssel und Augustfehn.

Mit diesem Schiffergewerbe hängen verschiedene Weisen der **Moorkultur** zusammen. In erster Linie nämlich geschieht sie durch die grossen Kanalanlagen, die 1840 begonnen und seitdem stetig gefördert worden sind. Der Bau dieser wichtigen Wasserstrassen hat sich nur dadurch ermöglichen lassen, dass die Moorstrecken, durch welche sie führen sollten, besiedelt wurden; denn die ausgegrabene Masse musste zur Torffabrikation verwandt werden. Darum sind grosse Torfgräberkolonate gegründet worden, und diese sind laut der Bevölkerungsstatistik in gutem Aufschwunge. Kolonisation und Kanalbau schreiten gemeinsam allmählich weiter aufwärts, z. B. ist der bei Ubbehausen in die Saterems mündende und von da begonnene „Saterländische Westkanal" bis nach Strücklingen südwärts fortgeführt (s. oben S. 239); der ausgegrabene Torf ist mit Booten die Leda abwärts gebracht worden. Natürlich tritt durch diese Anlagen das Saterland in engere Verbindung mit der Aussenwelt; und wie jene Siedlungen in den letzten zehn Jahren das Kirchspiel Strücklingen in

seinem Charakter sehr verändert haben, so werden sie vielleicht auch bald die Eigenart des übrigen saterländischen Gebietes vernichten.

Eine andere Art der Urbarmachung ist die sogenannte „Fehnkultur“ (plattd. *fėn*, vgl. stl. *fån* „Moor“). Die obere Schicht des Moores wird abgestochen und als Torf auf den Wasserstrassen in die Marsch geführt. Von dort bringen die Schiffer tierischen Dünger und Schlick zurück; der wird auf die abgetorfte Fläche geworfen und giebt, mit dem Moorboden vermischt, ertragfähiges Land. Das Aussehen solcher Strecken ändert sich bald: an die Stelle des Gagelstrauches (*post*) der Sumpfheide und der gemeinen Heide, welche hauptsächlich die Flora des unkultivierten Moores ausmachen, treten das duftende Ruchgras und verschiedene Arten des Klees. Diese Art der Bodenverbesserung ist natürlich nur dort denkbar, wo Wasserstrassen den Transport erlauben. Die Ausfuhr des leichten, billigen Torfes der oberen Moorschichten hat dann zur Gründung von grossen Fehnanlagen, Torfexportplätzen, geführt, unter denen Rhauderfehn und Augustfehn die bedeutendsten sind. Diese letztere Anlage hat dem Lande besonders grossen Vorteil gebracht, da sie selbst grosse Massen von Torf verbraucht. In Hüttenwerken wird dort nämlich Roheisen verarbeitet, und der billige Torf wird teils als Brennmaterial, teils in Form von Torfgas zur Eisen- und Stahlbereitung verwandt.

Eine dritte Art der Melioration, die Überdeckung des zu beackernden Moorbodens mit einer Sandschicht (Dammkultur), hat im Saterlande keinen Erfolg gehabt, und auch die Versuche, den Ackerbau durch Auftragen von Kunstdünger (namentlich von Kali) auf das Heideland zu fördern, haben nachgelassen. Im eigentlichen Saterlande herrscht im allgemeinen noch die alte Brandkultur. Das Moor ist von der Gemeinde (bzw. vom Staate) auf bestimmte Zeit an die einzelnen Bauern „ausgewiesen“, und die betrachten es, so lange sie es bewirtschaften, als ihr Eigentum. Ist es einige Jahre lang genutzt, so muss es Jahrzehnte hindurch brach liegen: es fällt an die Gemeinde zurück, und der Bauer erhält ein anderes Stück zur Bewirtschaftung.

Sobald der Winter vorbei und das Moor zugänglich ist, um Ende März oder Anfang April, beginnt dort die Arbeit. Gesetzt, man hat ein *fån* von 50 Schritt Breite (die Längenausdehnung ist selbstverständlich nicht begrenzt) und will davon einen *klep* (d. h. Abschnitt, 300 Fuss) bearbeiten, so muss man zuerst Abzugsrinnen graben (*grupjĕ*). Durch diese teilt man 10 Äcker, jeden von 5 Schritt Breite und 100 Schritt Länge, ab; dann hackt man sie auf (*hekjĕ*) und lässt sie trocknen. Ist die Witterung günstig, so geht das schnell, und bald kann gebrannt werden (*smēlĕ*). Man nimmt dann eine alte Pfanne (*pǒŋkūksponĕ*) voll *fån*, zündet das an und lässt, indem man die Äcker entlang geht, hier und da etwas Feuer fallen. Bei Sonne und starkem Wind brennt das Moor gut ab und bleibt nun bis Ende Mai liegen. Anfang Juni wird Buchweizen (*bōᵘkētĕ*) gesäet und mit der

Egge (*aidĕ*) eingeharkt; ist das Land noch neu, so wird er auch wohl mit der umgedrehten Egge eingeschläuft (*ōᵘnslurjĕ*). Den Pferden, die vorgespannt werden, bindet man kleine runde Holzbricken (*hâŋstĕbrikĕ*) unter die Hufe, um ihnen eine grössere Fläche zu geben und so das Einsinken auf dem Moorboden zu verhindern. Ist der Acker geebnet (*sliuchtjĕ*), so lässt man den Buchweizen keimen, wachsen und reifen (*kīnĕ*, *wâksĕ*, *rīp wēⁱdĕ*), und zu Anfang September kann man ihn mähen (*mjō*, prät. *mēⁱndĕ*, part. *mēⁱnd*). Man bindet ihn in Garben (*ūtnīmĕ*, d. h. ausnehmen), lässt ihn acht Tage lang trocknen, wendet einmal, lässt ihn noch ein paar Tage liegen und fährt ihn dann ein. Zu Hause wird er gedroschen (*tērskĕ*), und dann wird er entweder gemahlen und als Mehl zu Pfannkuchen verbraucht, oder er wird nach Holland verkauft, wo Grütze (*gortĕ*) daraus gemacht wird.

Aber auch das unkultivierte Moor liefert dem Saterländer wertvolle Erzeugnisse: die Heide und den Torf. Ist der Winter nicht allzu streng, so gehen die Männer hinaus zu *hēdĕhōōĕn* (Heidehauen). Es giebt zwei Sorten Heidekraut, die *dóphēdĕ* (Kopfheide) und die gewöhnliche Heide; jene wird gepflückt (nicht gemäht) und dann zu Besen (*bēⁱzĕmĕ*) und Heidquasten verwertet (*hēdbersĕlĕ*, eig. Heidebürsten, kleine Handbesen zum Scheuern; in Jeverland heissen sie *bōnĕr*, vgl. ags. *bónian* „polieren“); die andere Heide wird mit der Sichel (*dī sīd*) gehauen und als Kuhfutter, Streu, Düngmittel oder — wenn sie lang genug ist — zum Dachdecken (*tekĕ*) gebraucht.

Mit dem ersten Frühling schon beginnt eine andere und wichtigere Arbeit auf dem Moore: das Torfgraben. Dazu gehören immer zwei Leute, der Gräber und der Karrer (*grēⁱyĕr*, *kārdĕr*). Der Gräber macht zunächst eine Grube (*ōᵘndōbĕ*), in der er stehen will, und dann sticht er eine Ausreutung („*ĕn wōdĕnjĕ stētĕ*“)[1]) ab. Die Torfgrube (*det ēdgrēb*) wird 12 Soden tief und 30 Soden breit. Der Gräber sticht nun die einzelnen Soden mit dem Spaten ab, der Karrer spiesst sie mit einer *prikĕ* aus der Grube, legt sie auf die Karre und bringt sie in die *sprēdĕnjĕ* (Ausspreitung), wo sie trocknen. Dann werden sie in kleine runde Haufen von neun, später in grössere von 12 Soden geordnet (*litjĕ* und *grōte riŋĕ*), wobei die untersten, noch zu feuchten Soden einstweilen zurückbleiben; schliesslich wird alles in grosse Bülten (*beltĕ*) gehäuft. So ist es Brauch, wenn man für den eigenen Bedarf sticht; bei den grossen Torfgräbereien werden die Soden in *wâlĕ* gebracht: das heisst *in wâlĕ flēⁱĕ* oder *boŋkjĕ*, eigentlich „aufbanken“.

Schliesslich liefert das Moor indirekt noch ein anderes wichtiges Produkt, den Honig. Die Bienen sammeln ihn in grosser Menge aus den duftigen Heidekräutern, und so sichert die Imkerei manchem einen guten

1) aus **waudunge*; ich stelle es zur germ. √*weud*, vgl. as. *wiodôn*.

Nebenverdienst. Sieht der Imker (*imkėr*) einen Schwarm, so folgt er ihm, bis er sich an einen Baum setzt. Der Mann legt sofort seine Mütze (*kipsė*) dabei nieder — das ist nach Bienenrecht ein Zeichen des Anspruches —, holt von Hause einen Bienenkorb (*imetrinė*) und setzt den Schwarm ein. Der sammelt nun eifrig. Ist der Korb voll Honig, und hilft kein Aufsetzen (d. h. Vergrössern des Korbes), so hat die Königin noch Samen in den Zellen (*jü müėr hed noch sēid in dō müėrdopė*), und man muss schwärmen lassen. Manchmal kommen dann noch ein oder zwei Nachschwärme (*étersworme*). — Die Gewinnung des Honigs im September geschieht wie überall: die Drohnen (*drânėn*) werden mit Schwefel (*swiyėl*) getötet; der Honig (*det hünig*) wird ausgebrochen, erwärmt und in einem Beutel ausgedrückt (*ütbrėkė; wörm mâkjė; in 'n pÿt üttājė*, Faktitiv zu *tjö* „ziehen"); das Wachs (*wâks*) wird ausgeschmolzen und ausgepresst. — Manche Imker, die eine grössere Zucht betreiben, ziehen im Frühling mit den Bienen nach Ostfriesland, wo die Rapsblüte eine gute Weide bietet; ist auch dort noch nichts zu finden, so müssen sie mit Honig füttern. Sie kehren erst zurück, wenn die Bienen geschwärmt haben und im Saterlande Heide oder Buchweizen blüht.

Die ganze Arbeit der saterländischen Bauern verteilt sich auf drei Stätten: auf das Moor — dessen Nutzung haben wir kennen gelernt; ferner auf Haus und Hof; endlich auf das nicht fern vom Hause gelegene Wiesen- und Weideland und die Eschländereien[1]). Esche (*isk* aus **itsk*? vgl. got. *atisk* Saatfeld) heissen die kleinen zerstückelten Felder in nächster Nähe des Dorfes, deren einzelne Parzellen meist verschiedenen Besitzern gehören und die, weil die Zugänge gemeinsam sind, möglichst gleichzeitig bewirtschaftet werden müssen. Wie schon ein Blick auf die Karte lehrt, sind dieser Grundstücke nicht viele, denn das Saterland ist nur ein schmaler Strich Sandbodens. Von grösserem Grundbesitze ist hier nicht die Rede. Fast jeder aber ist Eigentümer seines Hauses, seines Grundes und Bodens; dass noch einzelne Stücke dazu angepachtet werden, kommt wohl vor, ist aber nicht die Regel. Dieser Grundbesitz ist im Saterlande fast durchgehends verschuldet. — Bezüglich der Erbschaftsregulierung herrscht das Recht der freien Teilbarkeit des Grundes. Wenngleich die Regierung die Festlegung desselben durch Errichtung von Grunderbestellen in dem Sinne begünstigt, dass der Grunderbe (der älteste Sohn) 20 pCt. des schuldenfreien Wertes der Stelle als „Voraus" erhält, die übrigen 80 pCt. aber zu gleichen Teilen gehen, so ist im Saterlande von dieser Einrichtung doch kein Gebrauch gemacht worden.

Auf den Eschen wird Gemüse, vor allem aber Getreide, und zwar Roggen gebaut. Betrachten wir einmal diese Feldarbeit. Im Frühling muss zuerst das Land für die Sommerfrucht gedüngt werden: das nennt

1) Über den Flächeninhalt siehe Kollmann, Zs. d. Vereins f. Volkskunde I, 394.

man *ürmjúksjĕ*, übermisten. Dazu dient tierischer Dünger, der mit dünnen runden Soden der Gras- oder Heidenarbe (*plôgĕ*)[1]) vermischt ist. Ist dann gepflügt oder umgegraben, so wird die Sommerfrucht, besonders Hafer (*hâwĕr*) gesät und werden Erbsen, Bohnen und Kartoffeln (*ártĕ, bōnĕ, tufĕlkĕ*) gesetzt. Auf dem Gemüseland ist viel zu thun: es muss tüchtig gejätet werden (*júdĕ*), und die Erbsen müssen *strōkĕ* zum Ranken haben; um das Getreide braucht man sich nicht kümmern. Zu *Sent Jōkub* (Jakobi, 25. Juli) erntet man die Erbsen und Bohnen ein (*óplūkĕ*, eig. aufziehen); die Kartoffeln bleiben bis September in der Erde, dann werden sie entweder mit der *fūrkĕ* ausgenommen (*ūtkrīgĕ*) oder ausgepflügt (*med 'ĕ plōug ūtdriugĕ*). Hafer wird Ende August gemäht, Gerste etwas früher. Der Buchweizen wird fast nur auf dem Moore gebaut und nur vereinzelt auf Sandboden, damit er das Unkraut vertilge. Gerste (*jerstĕ*) giebt es wenig. Früher baute ein jeder wenigstens soviel davon, dass er für seinen Hausbedarf das Bier brauen konnte (*bjŏr bjōuĕ*); das hat aber längst aufgehört. Selbst die Sitte, bei der Geburt eines Kindes zu brauen — die Wöchnerinnen mussten doch Bier haben! — ist nun abgekommen.

Einfacher ist die Arbeit bei der Winterfrucht. Ist das Stoppelfeld gefalgt (*fōlgjĕ*), gedüngt, gepflügt (*tiljĕ* afrs. *tilia*? vgl. ahd. *zîla* Zeile?) und geeggt (*aidjĕ*), so kann im Herbste der Roggen (*di rōgĕ*)[2]) gesät werden. Man lässt das Feld ruhig liegen bis Jakobi, dann ist er reif, wird gemäht, in Garben (*djīrugĕ*) gebunden und bleibt in Hocken (*hokĕ*) stehen, bis man ihn einfährt. Damit die Garben nicht vom Wagen fallen, wird oben ein Balken (*puntĕr*) darüber festgebunden. Daheim wird der Roggen auf den Boden gefleit und wird mit dem Flegel (*flâjĕnĕ*) gedroschen, wann man gerade Zeit dazu hat. Das Stroh wird verfüttert; das Korn aber kommt, nachdem es entweder durch Schwenken in der Wanne (*wonĕ*) oder durch Wehen mit einem Fächer (*wâjĕr*) von Spreu gesäubert ist (*schīnigjĕ*), in die Mühle (*melnĕ*). Geld wird für das Mahlen nicht bezahlt. In Strücklingen ist eine Privatmühle, die Scharreler haben eine Genossenschaftsmühle, die Mühlen in Neuscharrel und Hollen gehören der Gemeinde: aber überall besteht der Mahllohn in einem Anteil (*jū matĕ*), den der Müller erhält, und zwar *det sōgĕnuntwintīgstĕ kārĕl* (das 27. Korn). Nur für die Graupenbereitung wird bar Geld bezahlt: 25 Pfennig für ein *fjōdĕp* (48 Liter, s. oben S. 250). Kommt das Roggenmehl aus der Mühle zurück, so wird es entweder im Hause zum Brotbacken verbraucht, oder es wird verkauft.

Auch der Flachsbau wird im Saterlande betrieben. Ende April wird der Lein (*lín*) auf einer umgebrochenen und gedüngten Dreesche (*triārskĕ*

---

1) Demgegenüber heissen dicke viereckige Soden *sēdĕ*.

2) Im Saterlande versteht man unter *kōudĕn* (Korn) nicht den Roggen, sondern den Hafer. Das einzelne Samenkorn heisst *kārĕl*.

s. unten) gesät. Das Unkraut (*jōd*) muss gut ausgerottet werden; im übrigen ist bei dem Flachs (*det flåks*) nichts zu thun, bis die Kapseln (*dō bolĕ*) reif sind. Dann wird er ausgezogen (*ȯplūkĕ*) und in grosse Remel gebunden (*in riōmĕlĕ bīndĕ*). Ist er dann geriffelt (*ripĕljĕ*), so werden die Stengel (*dō hedĕlĕ*, plattd. *harrel*) zu kleinen Bündeln (*bōtĕ*) vereinigt, von denen etwa zwanzig auf einen Remel gehen, und nun kommt der Flachs ins Wasser, d. h. in die Röste (*rētĕ*). Ist er genug gefault, so werden die *bōtĕ* mit einem Seil umschlungen und ausgebreitet zum Trocknen aufgestellt (*ȯpstūkjĕ*). Bald werden sie nach Hause gebracht, und der Flachs kann verarbeitet werden: er wird auf der Diele mit einem gerippten Holzhammer gepocht (*troitĕ*), mit hölzerner und dann mit eiserner Flachsbreche gebrochen (*brâkjĕ*, *slūbrâkjĕ*), mit dem Rippeisen gerippt (*med 't ribirzĕn ribjĕ*), durch die Hechel gezogen (*hitsĕljĕ*)[1] und dann auf dem Spinnrade gesponnen (*op 'ĕt wēil spinĕ*). Aus den getrockneten Kapseln wird der Same (*det sēid*) ausgedroschen.

Damit haben wir die Nutzung der Eschländereien in den Hauptzügen besprochen; auch über die Bewirtschaftung des Wiesenlandes (*grēd* Grünland) ist einiges zu sagen. Zwei Arten Heuländereien (*hōlōund*) giebt es im Saterlande: die einen liegen niedrig, werden im Winter überschwemmt und brauchen nicht gedüngt zu werden; die anderen aber sind hochgelegen und trocken, sogenannte Dreeschen[2]), welche umgebrochen und bemistet werden müssen. Das geschieht entweder Anfang März oder auch erst im Mai. Ende Juni ist das Gras (*gērs*) lang genug, dass man heuen (*hōjĕ*) kann; ist viel Klee (*klēvĕr*) darunter, mäht man auch wohl schon zu Anfang des Monats. Je vier Schwaden (*det mēd*, plur. *dō mēdĕ*) werden zu langen Reihen zusammengeharkt (*wirzjĕ*), und diese *wirzĕ* werden abends in Haufen gesetzt (*hōkĕ*; nicht *hokĕ* wie beim Roggen), tags aber wieder mit der Harke (*rīvĕ*) zum Trocknen ausgebreitet. Ist das Heu fertig, so wird es auf den Wagen geladen, eine Leiter (*kraitĕ*) wird darüber festgebunden, und dann wird es eingefahren. — Das Land, welches vorher gedüngt worden ist, bringt im August noch einen zweiten Grasschnitt hervor, welcher *gram* genannt wird (vgl. Grummet?).

Anderes Grünland ist zur Weide für das Vieh bestimmt, besonders für die Rinder (*dō bēistĕ*). Sie werden sowohl zur Milchwirtschaft, als auch zum Einschlachten und zum Verkaufe gehalten. Die Kälber werden zuerst mit süsser Milch (*swēitĕ molk*), späterhin mit Buttermilch (*sedĕnĕ molk*) gefüttert. Ein Jahr lang bleiben sie auf dem Stalle, dann bringt man sie auf die Weide (*ūtjagjĕ*). Die milchenden Kühe (*molkĕ bēistĕ*) werden, wenn sie entbehrlich sind, gern verkauft, denn man bekommt 60 bis 80 Thaler

---

1) Daneben: *trug dĕ hitsĕlĕ lūkĕ* (das wird auch bildlich gesagt: *hi hed him gehōrig trug dĕ hitsĕlĕ lēkĕn* „er hat ihm gehörig die Wahrheit gesagt“).

2) stl. *triārske*, *triĕ(r)skĕ* = altfrs. **thriaske* würde hochdeutsch „Driesche“ sein; vgl. das ablautende plattd. *druskland* Brachland. Brem. Wb. I, 623.

dafür; geben sie nicht reichlich Milch, so lässt man sie trocken werden (*gest wēdě*) und macht sie fett, um sie im Herbst entweder zu verkaufen oder zu eigenem Gebrauche zu schlachten. — Das Rindvieh kommt im Mai auf die Weide (*wēdě*), jeden Morgen wird es von den Kindern ausgetrieben und abends eingeholt. Das dauert so lange, bis draussen nicht genügend Nahrung mehr ist: dann wird das Vieh zu Hause mit Stroh (*strēi*), Heu, Heide und Häcksel gefüttert (*hekělsě*); trockene Kühe bekommen kaltes Wasser zu saufen, milchende (*mólkrēkěndě*) warmes Wasses mit Mehl, Häcksel, Kohl oder dergleichen. Diese werden drei- oder viermal am Tage gemolken und die Milch wird grossenteils zum Buttern (*seděnjě* „karnen“) gebraucht; zur Käsebereitung (*sīz*) reicht sie nicht aus.

Pferde (*hąŋstě*) hält man nur, soviel zur Landwirtschaft nötig sind: Fohlen (*fōlěn*) werden wenig aufgezogen. Recht ansehnlich aber ist für das kleine Ländchen die Schaf- und Schweinezucht. Ein grosser Unterschied ist zwischen den rheinischen Schafen (*rínskě schēipe*) und den Heidschnucken (*hēdschēipě*). Jene werden im Sommer beim Hause angebunden (*stikjě*), wintertags im Stall mit Heu und Stroh gefüttert; die Heidschnucken hingegen werden gekoppelt (*in 'ě kopělě jāgět*), sie finden das ganze Jahr hindurch auf der Heide ihr Futter, und nur wenn viel Schnee liegt, müssen sie zu Hause versorgt werden. Obschon die rheinischen Schafe in der Regel zwei, die Heidschafe nur ein Lamm bekommen, werden diese doch, weil sie billiger zu halten sind, sehr bevorzugt: der Bauer hält von ihnen zwanzig bis vierzig Stück, rheinische aber nur eins oder zwei. Auch die Schurzeit ist verschieden: bei den rheinischen Schafen liegt sie im April, bei den Heidschnucken um Johannis. Die Wolle wird, nachdem sie mit heisser Sodalösung abgebrüht und in der *ēi* gewaschen (*schultsjě*) ist, im Hause gesponnen. — Im Herbste werden mehrere Heidschafe in jedem Hause geschlachtet; die übrigen werden den Winter über durchgefüttert und im Frühjahr wenn möglich verkauft.

Auch mit den Schweinen wird viel Handel getrieben. Die Ferkel (*fārgěrě*) werden nach drei bis vier Wochen von der *mutě* abgenommen und teils sofort verkauft, teils durch Winter gefüttert, um im nächsten Frühjahr als Faselschweine (*fēzělswíně*) auf den Markt zu kommen. Die *mutě* wird gemästet und im Herbste geschlachtet: die Schinken kommen zum Verkaufe; das übrige wird teils in Pökel (*pikěl*) eingesalzen und am Wiemen (*wímě*) getrocknet, teils zu Wurst verarbeitet. Die Mastschweine füttert man mit Roggenmehl, Kartoffeln, Wurzeln, Rüben und dergl.; für die Faselschweine wird allerhand Abfall (*ōugěrfāl*) mit Kaff (*sef*, Spreu) und Mehl zusammen gebrüht (*brājě*), auch wird ihnen Korn auf die Diele geworfen zum Aufschnüffeln (*niyskjě*).

Auf Geflügelzucht wird kein Gewicht gelegt: Gänse und Enten werden höchstens zum eigenen Gebrauche gehalten, und der Pflege der Hühner

wenden die Saterländer erst seit kurzem grössere Sorgfalt zu, da sie die Eier zu hohen Preisen verkaufen können.

Im Handel verstehen die Saterländer ihren Vorteil nicht wahrzunehmen, und das ist bei Leuten, die nie über die Grenze ihres kleinen Ländchens hinausgekommen sind, nicht zu verwundern. Sie bringen ihre guten Waren, Mehl. Eier und Butter, ja sogar die mühselige Arbeit ihrer Hände, die gesponnene Wolle und das Leinengewebe nicht etwa auf einen Markt, wo Nachfrage ist, sondern tragen sie zum „Kaufmann“ ihres Dörfchens, um Lebensmittel dafür einzutauschen. Es ist ein Tauschhandel, der natürlich nicht zum Vorteil des Anbietenden ausfällt, umsoweniger, da sie in der Regel bei den Kaufleuten in Schuld stehen und daher von ihnen abhängig sind. Diese Kaufleute aber sind die wohlhabendsten Leute im Saterlande, denn ihrer sind nur sehr wenige, und sie haben die ganze Ein- und Ausfuhr in Händen. Nur den Viehhandel betreiben die Bauern selbständig: sie bringen die Tiere auf den Markt nach Ramsloh, der zweimal im Jahre stattfindet, auch wohl nach Strücklingen oder Rhauderfehn. Fremde Händler kaufen dort trächtige Kühe und besonders das Jungvieh auf und führen sie auf auswärtige Märkte (*merkĕd*), z. B. nach Ankum zum Weiterverkauf. Die saterländischen Märkte sind zugleich grosse Belustigungen für das Volk. Da wird eine Bude aufgeschlagen, in der tanzen die jungen Leute (*det juŋ fōᵘlk*); die Alten sitzen im Wirtshaus beim Schnaps und scherzen (*gnėgĕljĕ*) miteinander. An der Kirchhofseite sind Zelte errichtet mit Stuten (*stūtĕteltĕn*, d. h. Weissbrodzelte), Spielzeug für Kinder und allerlei Hausgerät. Dass diese armseligen Verkaufsbuden für das Saterland nicht ohne Bedeutung sind, ist begreiflich, denn Gewerbe und Handwerk giebt es dort kaum. Der Kaufmann (*kōpmon*) des Dorfes hat in seinem Laden nur Sachen, die öfter verlangt werden; im Handwerk wird nur das Notwendigste geleistet: da sind der Müller (*mulĕr* plattd.), der Schmied (*smīt*) und der Zimmermann (*timĕrmon*), sowie Schneider (*snīdĕr*) und Schuster (*schōᵘstĕr*), allenfalls noch ein Schlächter (*slàchtĕr*), der auf Bestellung in den einzelnen Häusern arbeitet. Aber sie würden zumeist von ihrem Handwerke nicht leben können und bewirtschaften darum nebenher ihr Land. So ist von Arbeitsteilung im Saterlande wenig zu merken: die meisten Leute arbeiten nur für ihre eigene kleine Wirtschaft. Knechte (*knecht* plattd.) und Mägde (*jū fōmĕ*) werden daher in den wenigsten Häusern angenommen, denn man würde sie nicht dauernd beschäftigen können. Und ist die Arbeit sehr dringend, so finden sich immer Leute, die auf Taglohn (*dáilōn* oder *dáihīrĕ*, d. h. Tagheuer) ausgehen. Während der Ernte sind sie natürlich sehr gesucht; doch auch in der übrigen Zeit brauchen sie nicht müssig zu gehen. Früher war das anders: da waren sie oft genötigt, auf Arbeit nach Ostfriesland zu wandern; aber jetzt können sie immer beim Kanalbau Beschäftigung finden oder auch

zwischen Strücklingen und Ramsloh Raseneisenerz für die Osnabrücker Hüttenwerke graben.

So beschaffen sich die Saterländer durch ihren kleinen Betrieb der Moornutzung, Landwirtschaft, Viehzucht und Hausindustrie in erster Linie ihre eigene Nahrung, Kleidung und Feuerung; was an Getreide, Butter, Eiern, Honig, Garn, Leinen und Wolle, vor allem aber an Vieh über den eigenen Bedarf hinaus gewonnen wird, verkaufen sie und decken mit dem kleinen Verdienste ihre sonstigen Ausgaben.

Nachdem wir die Erwerbsquellen kennen gelernt haben, bleibt über das tägliche Leben der Saterländer nur wenig zu sagen. In kurzen Worten will ich zu schildern versuchen, wie sie ihren Tag verbringen. Es ist Winter. Abends vor dem Schlafengehen wird das Feuer in Asche eingerakt (*med eskĕ tōᵘstrikĕ*) und mit der Feuerstülpe (*fjürstolpĕ* oder *fjürkŏru*) bedeckt. Nicht allzufrüh, etwa um sieben oder acht Uhr, steht man auf, trinkt eine Tasse Kaffee (*kŏfjĕ*), der meist in einem dünnen Aufguss auf gebrannten Roggen besteht, oder auch Thee. Dann gehen die Männer an die Arbeit. Erst wird das Vieh gefüttert und *wet ĕn lezĕ op 'ĕ tål krigĕn* („eine Lage auf die Diele gekriegt“, d. h. einmal die Diele voll gelegt) und gedroschen; auch muss an der Schnittlade (*snidlådĕ*) Häcksel für das Vieh geschnitten werden. Unterdessen hat die Frau einen Buchweizenpfannkuchen (*bōᵘkĕtĕpŏŋkōkĕ*) gebacken, und der wird mit einer Tasse Kaffee verzehrt; nachher wird ein Butterbrod (*bŭtjĕ*) gegessen. Ist es nun nicht zu kalt, so gehen die Männer aufs Moor (*etĕr fån*), um Gruppen zu machen, zu hacken und Heide zu hauen; verbietet aber das Wetter solche Arbeit, so wird der Tag auf andere Weise verbracht. Manche gehen auf die Jagd (*jēgĕrjĕ*). Die war einstmals frei, aber seit langen Jahren ist das nicht mehr, und jetzt kostet die Jagdkarte drei Thaler. Dafür muss doch auch etwas geschossen werden: an Hasen (*håzĕ*) ist kein Mangel, auch giebt es Füchse (*fŏks*), Rebhühner (*pĕtrīshånĕ*) und Holztauben (*hóltdūwĕ*). Es ist streng verboten, die Hasen in Stricken (*håzĕnstrik* plur. *-strikĕ*) zu fangen: darauf steht hohe Brüche (*brēkĕ*); aber immer versuchen die Leute es von neuen, denn es ist sehr einträglich. Die Hasen werden nämlich nach Frankreich geschickt und dort hoch bezahlt. Erlaubt aber ist es, die Krammetsvögel (*drōzĕlkĕ*) in Stricken zu fangen, und das geschieht im Herbste viel. So finden die Jäger draussen immer Beschäftigung; die Männer, die nicht jagen, kommen miteinander zusammen, um zu schwatzen; andere thun die Hausarbeit; manche auch sind im Spinnen, Weben, Stricken (*braidjĕ*) oder im Besenbinden und Korbflechten erfahren und wissen den Tag nützlich damit hinzubringen. Die Frauen bleiben im Winter stets daheim, um Essen zu kochen und die nötige Hausarbeit zu besorgen. Die Milchwirtschaft kostet viel Mühe, und dann giebt es auch immer das sogenannte *lōpĕnĕ wĕrk*, die laufende Arbeit: da ist zu flicken (*lapjĕ*) und zu stopfen (*stŏpjĕ*), und dann muss bald gewaschen

(*wăskĕ*), bald gebacken (*bâkĕ*) werden. Die Zeit, die noch übrig bleibt, wird auf die Flachs- und Wollbearbeitung verwandt. — Sind die Männer auswärts, so wird erst um vier Uhr zu Mittag gegessen; andernfalls aber wird die übliche Zeit (zwischen 12 und 1 Uhr) eingehalten und um 4 Uhr etwas Kaffee und Butterbrot gevespert. Zur Abendmahlzeit um 8 Uhr kocht man Brei oder wärmt Reste des Mittagessens auf. Um 10 Uhr gehen die Leute zu Bett (*etĕr bēdĕ*).

Ganz anders natürlich gestaltet sich das Leben im Sommer. Da wird um 5 oder 6 Uhr aufgestanden. Die Männer trinken dann Kaffee und gehen aufs Feld an ihr Tagewerk. In älteren Berichten (Hoche, Hettema) heisst es, dass die Frauen allein die Arbeit thun, die Männer aber faullenzen: das mag vor Zeiten, als noch die Schifffahrt blühte, manchmal der Fall gewesen sein, für heute aber ist es durchaus nicht giltig. Natürlich gehen Frauen, namentlich wenn ihrer mehrere in einem Hause sind, mit aufs Feld hinaus, wenn die Arbeit drängt. Aber in erster Linie hat die Hausfrau ihren häuslichen Pflichten nachzukommen und dafür zu sorgen, dass alle zu rechter Zeit ihr Essen erhalten. In der Frühe müssen die Arbeitsleute Kaffee, um 9 Uhr Kaffee mit Buchweizenpfannkuchen haben — der ist die Hauptnahrung der Saterländer. Wird draussen auf dem Esch gearbeitet, so bringt man Mittagessen und Vesper hinaus; haben aber die Leute fern im Moore zu thun, so nehmen sie morgens Brot, Butter und Trinken mit und bekommen erst abends warmes Essen (*sēdĕn ītĕn* gesottenes Essen). In der Bereitung des Mittagsmahles herrscht wenig Abwechslung: Suppe, Kartoffeln und Fleisch werden in einem Topfe zusammengekocht. Frisches Fleisch giebt es nur zu Anfang des Winters, wenn geschlachtet ist; allenfalls hat man im Herbste frisches Schaffleisch. Aber sonst isst man jeden Tag — natürlich ausser Freitags, denn dann wird streng gefastet — gesalzenes Rind-, Schweine- oder Hammelfleisch. Kälber werden selten geschlachtet. Für frisches Grünzeug sorgt im Sommer der kleine Garten am Hause, dort wachsen Erbsen und Bohnen, Wurzeln (*wurtĕlĕ*), Rüben (*rēgĕ*), Kohl (*kōl*), Salat (*salât*) und dergleichen; im Winter bieten eingemachte Bohnen, Sauerkohl, Steckrüben und Graupen den hauptsächlichen Ersatz für das frische Gemüse. Etwas Besonderes aber giebt es an grossen Feiertagen: dann wird eine Henne oder ein Hähnchen (*hanĕ, litjĕ hōnkĕ*) für die Suppe geschlachtet; wer das nicht leisten kann, der nimmt eine Wurst oder eine Schweinsrippe zu Mittag. Und dann werden trockene Kartoffeln gekocht und die stippt (*stipjĕ*) man in eine Tunke, die ein Gemengsel (*mâŋĕlsĕ*) von süsser Milch, Mehl und ausgelassenem Speck ist (*spēkfat* Speckfett). Der ausgebratene Speck wird regelrecht geteilt. Und Sonntags und Feiertags abends giebt es Speckpfannkuchen von Buchweizenmehl, und dazu wird Thee getrunken. Das ist die Nahrung der Saterländer.

IX. Sprache.

Die friesische Mundart des Saterlandes (s. o. S. 240, 241 Anm., 242) ist für die germanische Sprachforschung wichtig, weil sie ausser dem Wangeroogischen der einzige überlebende Nachkomme der alten Sprache Ostfrieslands ist. Sie hat sich von niederdeutschen, ja auch von hochdeutschen Einflüssen nicht ganz frei gehalten[1]). Namentlich innerhalb der letzten zwanzig Jahre sind manche plattdeutsche Wörter eingedrungen, und der sehr einfache, die Unterordnung fast ganz vermeidende Satzbau büsst an Ursprünglichkeit ein[2]). Doch scheidet sich das Saterländische noch heute vom Niederdeutschen so scharf ab, dass es den Bewohnern der Nachbargebiete ganz unverständlich ist. Ich will versuchen, in sehr kurzer, auch dem Laien verständlicher Weise die Eigenart zu kennzeichnen.

Im **Vokalismus** teilt das Stld. gewisse Eigentümlichkeiten mit dem Plattd.: das alte *ī* und *ū*, welches im Hochd. als *ei* und *au* erscheint, ist bewahrt, z. B. *rīk* reich, *grīpĕ* greifen, *hūs* Haus, *sūgĕ* saugen. Das plattd. *ō*, das dem hochd. *au* oder *ō* entspricht, zeigt sich meistens auch im Stld., und ebenso erscheint das plattd. *ē*, welches durch hochd. *ei* oder *ē* vertreten ist, in den meisten Fällen als *ē* (in anderen *a*, *â*), z. B. *bōm* Baum, *brōd* Brot, *bēn* Bein, *wēte* Weizen, *snē* Schnee. Dasjenige plattd. *ō*, welches im Hochd. durch *ū* vertreten ist, wird in Scharrel als *ō* (in Hollen als *ō*^{u}, in Strücklingen als *óū*) gesprochen, z. B. *gō*^{u}*d* gut, *dō*^{u}*k* Tuch. Die Verlängerung der kurzen Vokale vor dehnenden Konsonantverbindungen und in offener Silbe ist noch weiter durchgeführt als im Plattd., z. B. *lō*^{u}*nd* Land, *jē*^{i}*ld* Geld, *sēndĕ* senden, *blīnd* blind, *grūnd* Grund, *hō*^{u}*dĕn* (aus *hōrn*) Horn, *strīk* plur. *strīkĕ* Strick, *kūmĕ* kommen, *brēkĕ* brechen. — Nun zu den Abweichungen. In erster Linie ist wichtig, dass bereits in der urfrs. Sprache das kurze *a* in geschlossener Silbe zu *e* geworden ist, z. B. stld. *glĕs* (plur. *glēzĕ*, mit Dehnung des *e* in offener Silbe) Glas, *gērs* (mit Umstellung) Gras, *blēd* Blatt, *bē*^{i}*dĕn* (mit Dehnung des *e* vor *rn*, aus altem *barn*) Kind. Dieser Übergang des *a* zu *e* ist aber unter dem Einflusse gewisser Konsonanten unterblieben, z. B. in der Verbindung *war*, sowie vor *l*- und *ch*-Verbindungen: *swōrm* Schwarm, *sâlt* Salz, *nācht* Nacht (Hollen: *sâlt*, *nâcht* s. unten); vor Nasalen geht *a* nicht in *e*, sondern in *o* über, z. B. *dom* Damm, *ponĕ* Pfanne, *lō*^{u}*nd* Land (mit Dehnung des *o* vor *nd*). Ein zweites Merkmal ist, dass das alte germanische *ǣ* im Frs. (vgl. auch das Englische) erhalten ist, während das Hochd. und Niederd. statt dessen *ā* zeigen; in Scharrel spricht man *ē*, in Hollen *ē*^{i}, in Strücklingen *ei*, z. B. *sē*^{i}*d* Saat, *brē*^{i}*dĕ* braten, *schē*^{i}*p* Schaf (vgl. engl. *seed*, *sheep*); nur vor Nasalen

1) Vgl. die sprachstatistischen Mitteilungen von Kollmann, Zs. d. V. f. Volkskunde I, 377 ff.

2) Man vgl. z. B. den auf S. 274 gegebenen Text gegenüber dem auf S. 394.

hat sich das *ē* zu *ō* entwickelt: *mōᵘnĕ* Mond (engl. *moon*). Drittens sind die Umlauterscheinungen charakteristisch: während das Plattd. und Hochd. unter Einfluss der *i*-Laute ein *ä*, *ö*, *ü* entwickeln, zeigt das Stl. als Umlaut der langen Vokale *ēⁱ* (*ē*, *ei*), als Umlaut der kurzen Vokale *e*, z. B. *grēⁱn* grün, *hēᵉdĕ* Häute, *gēⁱzĕ* Gänse (plattd. *gôse*), *melnĕ* Mühle, *gētĕn* gegossen (Dehnung des *e* in offener Silbe). Endlich ein Wort über den Diphthong, der in althochd. Sprache durch *io* und *iu*, im Neuhochd. durch *ie* und *eu* repräsentiert wird. Ersterer lautet im Stl. *i̯ō* (selten *i̯ā*), letzterer *i̯ū*: wenn es also althochd. heisst *fliogan* fliegen, *fliugist* du fleuchst, so entspricht dem im Stld. *fli̯ōgĕ*, *fli̯uchst*. Das sind alte Diphthonge und streng zu trennen von zwei jüngeren: 1) einem *i̯ō*, welches durch Accentwechsel aus *īā* entstanden ist (*mi̯ō* mähen, *kri̯ō* krähen); 2) einem *iu*, das aus *i* (*e*) vor *cht*, *chs*, *ngw*, *nkw* entwickelt ist, z. B. *ri̯ucht* recht, *mi̯uks* Mist, *ši̯uŋĕ* singen, *sti̯uŋkĕ* stinken.

Im **Konsonantismus** steht das Stld. im allgemeinen auf dem Standpunkte des Plattd.; auch der Ausfall der Nasale vor Spiranten ist beiden gemeinsam, z. B. *gōs* Gans, *fīu̯* fünf. Nur vier wichtige Unterschiede giebt es. Wo das Englische stimmloses *th* zeigt, hat das Stl. ein *t*, das Plattd. aber *d*: engl. *thin* stld. *tēn* dünn, engl. *through* stld. *trūg* durch. Ferner: plattd. *w* oder *f*, welches einem hochd. *b* entspricht, erscheint im Stld. als *u̯*, z. B. *wīu̯* Weib, *schrīu̯ĕ* schreiben, *kölu̯* Kalb (nach *l*, *r* wird ausl. *u̯* von jüngeren Leuten in Hollen als *ig* gesprochen, z. B. *körig* Korb). Ein drittes Merkmal ist folgendes: während das gutturale *g* spirantisch gesprochen wird wie im westfälischen Plattd., ist palatales *g* im Frs. zu *j* geworden, z. B. stld. *jēᵉld* Geld, *jedĕn* gern; daher hat sich auch frs. *eg* in geschlossener Silbe zu *ei*, *ai* und ebenso *ēg* zu *ai* (*âi*) entwickelt: *dai* Tag, *wai* Weg, *flāin* geflogen (mit *i*-Umlaut), *kâi* Schlüssel (altengl. *cǽg*). Endlich ist charakteristisch die Assibilierung des *k* und des *gg* vor palatalen Vokalen: *k* erscheint im Anlaute als *s*, im Inlaute als *ts*, *gg* wird zu *z*, z. B. *sīz* Käse (engl. *cheese*), *serkĕ* Kirche, *sedēnĕ* Butterkarne, *hitsēljĕ* hecheln, *lēzĕ* liegen, *wēzĕ* Wiege.

Die **Flexion** zeigt wenig Merkwürdiges. Die drei Geschlechter der Substantive werden durch die Artikel Mask. *di* (*dĕ*), Fem. (*d*)*jū* (oder *dĕ*), Neutr. *det* unterschieden; im Plural gilt für alle Genera und Kasus *dō*. Der Gen. Sing. kann sowohl durch Anhängung von *-s* gebildet werden, als auch durch Umschreibung mit Präposition oder Possessivpronomen, z. B. *mīn sustĕrs hūs* oder *det hūs fon mīn sustĕr* oder *mīn sustĕr hīr hūs*. Die übrigen Kasus werden beim Mask. durch den Artikel *den* charakterisiert (welcher dann wie im Plattd. oft auf den Nom. übertragen wird), beim Fem. und Neutr. unterscheiden sie sich nicht vom Nom. Der Plural wird — abgesehen von einigen wenigen alten Umlauterscheinungen (*fōᵘt* — *fēⁱtĕ*, *gōᵘs* — *gēⁱzĕ*) und Formen auf *-ĕrĕ* (*klōdĕrĕ*, *lōᵘmĕrĕ*, *âi̯ĕrĕ*) in der Regel bloss durch Anhängung eines *-ĕ* gebildet, z. B. *di stēn* — *dō stēnĕ* Stein,

jū stēd — *dō stēdĕ* Stadt, *det spil* — *dō spīlĕ* Spiel; nur die auf *-ĕ* auslautenden Worte hängen *-n* an, z. B. *di tjūgĕ* — *dō tjūgĕn* Zeuge; *jū strēⁱtĕ* — *dō strēⁱtĕn* Strasse. Die Flexion der Verba weicht vom Plattd. wenig ab: die erste Pers. Sing., die drei Personen des Plural und der Infin. lauten gleich, die zweite Pers. Sing. Präs. und Prät. endet in der Regel auf *-st*, die dritte Pers. Sing. Präs. auf *-t*. Die Tempusbildung der starken Verba zeigt klar die Ablautsverhältnisse, sogar Sing. und Plur. Prät. haben in manchen Fällen noch den Vokalwechsel; das Part. Prät. ist meistens umgelautet. Also: *ik sūgĕ* (sauge), *dū suchst*, *hī sucht; wī, jī, jō sūgĕ.* Prät. *sōg*, Plur. *sēgen*; Part. *sāin*. Oder: *stiṛṛĕ* sterben, Prät. *stōrṛ* — *stūrṛĕn*, Part. *stūrṛĕn*. Unter den schwachen Verben sind zwei Hauptklassen zu scheiden. Die erste bildet den Infin. auf *-e* (altfrs. *-a*, altengl. *-an*), Prät. *-(ĕ)dĕ*, Part. *-(ĕ)d*, z. B. *stiūrĕ* (steuern), *stiūrde*, *stiūrd*; nur wenn ein Dental, bisweilen auch wenn ein Guttural im Auslaute der Wurzel mit dem Dental des Präteritalsuffixes zusammentraf, sind lautgesetzliche Veränderungen eingetreten, z. B. *blēⁱdĕ* (bluten), *bletĕ*, *blet*; *lēⁱdĕ* (läuten), *letĕ*, *let*; *tåŋkĕ* (denken), *tŏchte*, *tŏcht*. Die zweite Klasse bildet den Inf. auf *-jĕ* (altfrs. *-ia*, altengl. *-ian*, althochd. *-ōn*), Prät. *-(e)de*, Part. *-(e)d*, z. B. *tiljĕ* (pflügen), *tilĕdĕ*, *tilĕd*. — Von den Zahlwörtern zeigen nur die drei ersten den Unterschied der Geschlechter: *ān ēnĕ ēn*, *twēⁱn twō twō*, *trēⁱ triō triō*.

Aber nicht nur die eigenartigen Lautverhältnisse machen das Saterländische einem Niederdeutschen unverständlich, sondern auch der **Wortschatz.** Wie aus den oben mitgeteilten Texten ersichtlich ist, weicht die stld. Sprache gerade in der Benennung vieler sehr gebräuchlicher Begriffe vom sächsischen Plattd. ab: als Part. von *śiō* (sehen) gilt *blōᵘked* (hochd. eigentlich „belugt"); das Wort „geben" wird durch *rēkĕ* (Prät. *rātĕ*, Part. *rât*) „reichen" ersetzt; Vater, Mutter, Onkel, Tante heissen *bābĕ*, *mēmĕ*, *ōm* und *mōⁱĕ*; für Kind, Mädchen, Junge braucht man *bēⁱdĕn*, *wucht* und *went* (statt *fent*); „schön" wird durch *flōg* oder *frāi*, „böse" durch *lēⁱp* oder *kwōd* bezeichnet. *sprēkĕ* wird nur noch ganz selten gebraucht, und zwar in der Bedeutung „prahlen"; die üblichen Worte für „sagen, sprechen" sind *kwēdĕ* und *bālĕ*; „es donnert" heisst *ĕt grumĕlt* (idg. Wurzel *ghrem*, vgl. slav. *gromŭ* „Donner", griech. *χρεμίζω*) u. a. m. — Ganz eigenartig auch sind die Personennamen. Männliche Vornamen wie *Aljĕt*, *Hājĕ*, *Elzĕ*, *Kōp*, *Epkĕn*, *Haikĕ*, *Hamkĕn*, *Lōᵘtjĕ*, *Rainĕr*, *Sikĕ*, *Wybĕ* erscheinen uns ebenso auffällig wie die Frauennamen *Libĕt*, *Nōᵘntjĕ*, *Sinkĕ*, *Eŋĕlĕ*, *Bēⁱkĕ*, *Hęlkĕ*, *Metjĕ*, *Modĕ*, *Siskĕn*, *Tjābĕrg*, *Tālkĕ* u. a. m. An anderer Stelle gedenke ich diese Dinge eingehend zu behandeln.

In einigen, wenn auch nicht wesentlichen Punkten unterscheiden sich die **Mundarten** der einzelnen stld. Dörfer, besonders der drei Kirchspiele. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass das *ōᵘ* und *ēⁱ* des Ramsloh-Hollener Dialektes in Strücklingen *óū* und *ei*, in Scharrel *ō* und *ē* gesprochen wird; *ēⁱ* und *ōᵘ* vor *r* erscheinen in Hollen als *ī* und *ū*, z. B. *wīr* wahr,

brūĕr Bruder; statt *b^{ei}dĕn* (Kind), *m^{e}dĕn* (Morgen), *tō^{u}dĕn* (Dorn), *hō^{u}dĕn* (Horn) u. s. w. sagt man in Scharrel *bēdĕn, tōdĕn* etc., in Strücklingen aber *bidĕn, tudĕn*; ferner ist das stld. *ā* in Ramsloh-Hollen zu *â* geworden (*nâcht, ljâcht*). Alles das giebt der Mundart dieses Kirchspieles gegenüber den anderen eine gewisse Breite. Die Saterländer empfinden das sehr wohl und sagen, darin zeige sich das Temperament: „in Ramsloh schlafen die Leute, in Strücklingen wachen sie, in Scharrel aber sind sie flügge“.

X. Poesie.

Das Saterland ist sehr arm an Gaben der Poesie. Im Munde des Volkes leben heute keine Lieder, und auch von schriftlicher Überlieferung aus früherer Zeit ist nicht die Rede. Ausser einigen ganz kleinen Sprachproben und zwei in unzuverlässiger Fassung mitgeteilten Liedern[1]) ist überhaupt kein stld. Text bekannt. Aber ein Zeugnis lässt vermuten, dass es vor hundert Jahren echt saterländische Volkslieder gegeben hat. Hoche (s. o. S. 240) berichtet, er habe solche singen hören, sie aber nicht verstanden; den Inhalt eines besonders schönen Liedes habe er sich erzählen lassen: es besinge das Schicksal der treuen Grete, die noch als Witwe in Scharrel lebe. Ein schönes saterländisches Mädchen kommt nach Emden und verliebt sich in einen Kapitän. Um ihm nah zu sein, verkleidet sie sich und geht als Schiffsjunge bei ihm in Dienst. Aus dem Mastkorbe singt sie ihr Liebesleid, doch der Kapitän versteht sie nicht. Sie rettet ihm auf hoher See das Leben. Als er sie aus Dankbarkeit ans Herz drücken will, wird ihm ihr Wesen kund, und sie wird seine Gattin. Den Bericht Hoches über dieses echte Volkslied halte ich deshalb für glaubhaft, weil ein alter Scharreler mir sagte, er erinnere sich, in früher Jugend davon gehört zu haben; von dem Liede wisse er nur die Worte: *hīr sit ik un húljĕ un húljĕ* („hier sitz ich und weine und weine“). — Ein anderes Zeugnis ist mir durch die traditionelle Erzählung vom Spuk beim Lindepōl (s. o. S. 390) bekannt geworden. Es heisst da, Kinder hätten das Lied gesungen „*dı ljō^{u}ĕ mēdĕn kumt*“ (der liebe Morgen kommt); die Leute wissen, dass es dieses Lied gegeben hat, aber nichts weiter. — Aus dem Jahre 1848 soll ein Lied stammen, welches zur Genügsamkeit auffordern und der Auswanderung steuern will. Leider habe ich nur die erste Strophe erfahren können:

„*Sēltĕr, lē^{i}tĕt ūs hīr bliuĕ,*	„Satern, lasset uns hier bleiben,
hīr bī dĕ ē^{i} in Sēltĕrlō^{u}nd!	Hier am Fluss im Saterland,
hīr kon wī op bēstĕ liujĕ,	Hier ist es am besten leben,
hīr iz fán un gērs un sō^{u}nd.“	Hier ist Moor und Gras und Sand.“

1) Frs. Archiv I, 159; Strackerjan a. a. O. I, 415; unzuverlässig sind die Texte bei Hettema und Posthumus a. a. O. und Firmenich, Germaniens Völkerstimmen I, 233/4.

Das ist nicht etwa ein Spottlied: Bewirtschaftung des Moores, des Wiesen- und Ackerlandes sowie Schiffahrt auf dem Flusse sind ja die Erwerbsquellen des Saterländers!

Dieses Lied ist echt saterländisch; von anderen aber lässt sich vermuten, dass sie aus dem Hoch- oder Niederdeutschen übersetzt worden sind. Für zwei Stücke bin ich geneigt, westfälischen Ursprung anzunehmen. In Hollen ward mir erzählt, es habe früher ein Kinderlied gegeben:

„di litjĕ snidĕr fon Hârkĕbrĕg,
di schel ūz' bē^{i}dĕn 'ĕ kapĕ sē^{i}ĕ.“

„Der kleine Schneider von Harkebrügg,
der soll unserm Kinde eine Kappe nähen.“

Hier weist der Ortsname auf Westfalen hin. Das andere ist das sogenannte *„hâgĕbō^{u}kĕn efaŋēliĕn secundum David Knost“*, jenes als *„Knost un sine drei siöhne“* bekannte Lügenmärchen, das in Westfalen im Evangelientone gesungen werden soll. Es scheint von den Saterländern aufgenommen und erweitert zu sein (vgl. Strackerjan II, 297; Uhland, Schriften III, 229; Münsterische Legenden und Sagen. Münster 1825. S. 232 ff.). In Hollen habe ich es so gehört:

„Dēr bętĕ det Åstĕrwōld was ĕn būr,
dī hīdĕ trē^{i} sūnĕ:
Dī ēnĕ hit Jō^{u}st, dī ūr hit Knō^{u}st,
dī trēdĕ Jan Bērĕndfent.
Dī ēnĕ was blīnd, dī ūr was lom,
dī trēdĕ splintĕrblō^{u}dnâkĕnd.
Dō giŋĕn alĕ trē^{i} wē^{i}l op 'ĕ jacht;
Dī blīndĕ schōt ĕn hâzĕ, dī lâme grēp 'nĕ,
dī nâkĕndĕ stat 'nĕ in 'ĕn bō^{u}zĕm.
Dō giŋĕn jō noch ĕn bitsken fērĕ,
dō kēmen jō bī ĕn grōt wâtĕr,
un op det wâtĕr ligĕn trjō schīpĕ.
Det ēnĕ was lek, det ūr was gĕbrek,
det trēdĕ was gâr nān bō^{u}dĕn mōr ân.
Dēr gâr nān bō^{u}dĕn mōr ân wās,
dēr giŋĕn ze alĕ trē^{i} ân sitĕ.
Dī ēnĕ fērsoŋk, dī ūr fĕrdroŋkdĕ,
dī trēdĕ kōm gâr nit wiĕr,
Un dī gâr nit wiĕr kōm,
dī kōm in 'ĕn grōt wōld,
dēr stūd ĕn grōtĕ serkĕ.
Un in jū grōtĕ serkĕ,
dēr was ĕn būsbōmnĕn pĕstō^{u}r
un en holtĕnĕn kostĕr.
Dī pĕstō^{u}r, dī dēldĕ det wē^{i}wâtĕr med 'ĕ knepĕl ūt.
Gluksēlīg iz dī mōn,
dī det wē^{i}wâtĕr entlōpĕ kon.
Dō ron ik ūt dĕ serk' ūt
un statĕ mī for dĕ tōnĕ,
det det blō^{u}d sproŋ mī bętĕ ūt 'ĕ hekĕ ūt.
Un dō wās det hâgebō^{u}kēn efaŋēliĕn ūt.

Vor etwa 50 Jahren machte der Pastor Frerichs († als Hofprediger in Oldenburg), der grosses Interesse für das Neuostfriesische hatte, von seiner Pfarre Wangeroog aus eine Reise ins Saterland. Er hat dort ein Volkslied aufgezeichnet. Die Fassung ist unvollständig; die Lücken aber lassen sich allenfalls nach den Strophen der dreizeiligen deutschen Texte ergänzen (vgl. die Lieder bei Mittler, D. Volksl. Frankfurt 1865 S. 245—247 und Anhang S. 10, wo auch die Litteratur; ferner in „des Knaben Wunderhorn“

II, 204 ff.). Die Reime in Strophe 5 und 6 (Drei — herein, haus — heraus) machen eine hochdeutsche Vorlage wahrscheinlich.

1.[1]) *Īk gīŋ wēl bī dō nagd,*
djū nagd, djū waz sō tjŷstĕr,
det mī nēn stírnĕ mōr sāg.

2. [*īk gīŋ far mīn ljōustĕ hīr hūs:*]
„wucht, stōnd op, lēt mī dĕrín,
un riŋ hoŋt far dō dōre“.

3. ‚[*īk lētĕ dī dĕr nit īn,*]
īk stōndĕ nit op, lētĕ dī dĕr nit īn,
ēr dū mī dō trjō fērsprekst.‘

4. „[*dō trjō rēk īk dī nit,*]
īk wol dī wēl wet gekjĕ,
man hilkjĕ dwō īk dī nit.“

5. *Dō systĕrĕ wírnĕ dĕr trjō,*
dō juŋstĕ, djū dērbī waz,
djū letĕ den fent dĕrín.

6. *Jō latĕnĕ him bopĕ in ’t hūs,*
[*man jō gīŋĕn nit etĕr bēdĕ,*]

trūgt finstĕr most’ hī dĕr wiĕr ūt.

7. *Hī fel sik op ’ĕn stēn,*
hī fel sik twō rybĕ kūt,
dērtó det rjuchtĕ bēn.

8. *Dĕr mostĕ un doktĕr kūmė,*
tō hēljĕn dyz’ brēk,
hī mōt wiĕr wēzĕ klōr.

. . . .

1. *Ich ging wohl bei der Nacht,*
die Nacht, die war so düster,
dass man keinen Stern mehr sah.

2. [Ich ging vor Liebchens Thür:]
„Mädchen, steh auf, lass mich hinein,
Ein Ring hängt vor der Thüre.“

3. ‚[Ich lass dich nicht herein,]
ich stehe nicht auf, lass dich nicht ein,
Eh du mir die Treu versprichst.‘

4. „[Die Treu geb’ ich dir nicht,]
ich will dich wohl was narren,
doch heiraten thue ich dich nicht.“

5. *Die Schwestern waren zu drei’n,*
die jüngste, die dabei war,
die liess den Burschen herein.

6. *Sie führten ihn oben ins Haus,*
[„und ich glaubt, ich kam’ ins Federbett,“ oder
„ich dacht’, sie führt mich schlafen,“]
durch’s Fenster musst’ er wieder hinaus.

7. *Er fiel hin auf einen Stein,*
er fiel sich zwei Rippen entzwei,
dazu das rechte Bein.

8. *Da musste ein Doktor kommen,*
Zu heilen diesen Bruch.
Er muss wieder sein gesund.

. . . .

Dass dieses Lied aus dem Deutschen übersetzt ist, ist um so wahrscheinlicher, als auch Prof. Minssen um dieselbe Zeit verschiedene saterländische Lieder vorgefunden hat, die man nachweislich dort vorher nur hochdeutsch gesungen hatte. Die handschriftlichen Texte und Musikbeilagen, die mir gütigst von Herrn Prof. Minssen übergeben worden sind, gedenke ich demnächst mitzuteilen.

1) Nach einer Mitteilung von Prof. Minssen. Ich gebe dessen Orthographie, jedoch mit Anwendung meiner Typen.

Villotte friulane (Friaulische Dorflieder).

Mitgeteilt von Dr. **E. Schatzmayr** in Triest.

(Schluss.)

Urtext. / **Nachdichtung.**

32.

Une volte lis belezzis
E lor lavin a marit,
E cumò van dutis quantis
Di che bande di San Vit!

Ehmals wurden unsre Schönen
Alle, alle bald gefreit —
Heute gehn sie alle balde
Auf die Seite zu S. Veit!
(d. i. dem Friedhof in Udine.)

33.

Une volte mi disev's:
Ma che venji, soi paròn —
Ma cumò voltais lis spalis
E burlais senze resòn!

Ehmals sagtest du mir: komm nur,
Bist mein Herr zu jeder Stund —
Jetzo kehrst du mir die Schultern
Und verhöhnst mich ohne Grund!

Volintîr mi vedaressis
Sun che taule distirat,
Po' ben dopo vo diressis,
Ch' a soi muart inamorat!

Gerne sähest du mich, gerne
Liegen auf der Totenbahr',
Und du sprächest dann: vor lauter
Liebe starb der arme Narr!

34.

Hai mangiàd 'ne mandulute
L' hai mangiad e m' ha plazut —
Simpri alegri e mai passion! —
La domande di chel zovin
Sì la fè che m' ha plazut!

Eine Mandel ass ich einsmals
Und sie schmeckte mir gar sehr —
Immer fröhlich und nie betrübt —
Doch die Werbung meines Liebsten
Die gefiel mir noch viel mehr!

35.

Balistu, Pieri?
„Sì 'o, che bali“ —
Tu, cu lis zoculis,
Jò cu 'l batali[1])!
Tum, la, la, tum, la, la!

Tanzest du, Peter?
„Ja, freilich tanz' ich“ —
Du, mit den Holzschuhn
Ich mit Pantoffeln!
Tum, la, la, tum, la, la!

36.

Velu là, velu là vie
Ch' al mi spache il fazolèt (Fetzel
d. i. Taschentuch) —
Liu al fâz par saludàmi:
Mandi, mandi, benedèt!

Sieh da, sieh da, mein Leben,
Wie's Tüchel weht vom Platz —
Er will damit mich grüssen:
Grüss gôd, grüss gôd, mein Schatz!

---

1) oder dalmani, die halbhölzerne, weithin klappernde Fussbekleidung der Furlanerinnen.

37.

Se sintis a dì, ninine,
Che soi muart in chest pais,
Mi dirès un „de profundis“,
Che us al torni in paradis.

Wann du hören wirst, Geliebte,
Dass ich tot, dann bete fromm,
Bet' für mich ein De profundis,
Dass ich in den Himmel komm'.

38.

Hai nudrit 'ne culumbute
C' une rame di uliv,
E cumò che l' hai nudride
Vèi amàle finch' jo viv'.

Hab' ein Täubchen aufgezogen
Mit 'nem Ölzweig sorgenbang —
Nun es gross ist und erwachsen,
Will ich's lieben lebenslang.

39.

Benedèt chel troi di braide
Là che l' evi a far l' amòr —
Hai credut di čol un zovin
E hai čolet un traditòr!

Jener Feldpfad sei gesegnet,
Wo ich erste Liebe sah:
Glaubte Treulieb da zu finden,
Ach, und fand nur Falschheit da!

40.

Hai mangiàt un rap di úe (grappo di uva),
Par sclarì mi un poc la vôz,
E cumò che l' hai sclaride
Vèi fà un čant al miò moròs.

Hab' gegessen eine Traube,
Dass sich klär' die Stimme mein —
Jetzt, da ich geklärt sie habe,
Sing' ich meinem Schätzelein.

41.

Chèi rizzòs faz a čadène
Lor mi puartin vie il cûr:
Se jò fos in sepolture
Jò par lòr saltares fûr!

Ach, jene holden Ringellocken,
Sie raubten Kopf und Herze mir:
Läg' ich begraben, aus der Erde
Spräng' ich um sie heraus — zu Dir!

42.

Orès (Volessi) murì d'une muart dolce
Par podè risuscità —
Viva l' amor! —
Par tornà ne volte sole
Cul mio ben a morosà!

Möcht' eines sanften Todes sterben,
Um wieder jung dann aufzustehn —
Es lebe die Liebe! —
Dass ich nur einmal wieder könnte,
Mit meinem Schatz spazieren gehn!

---

1. Se l'amor foss scrit in čarte
Ce čartone che saress!
Une barče no la jeve (leva = leverebbe)
Une nav no bastaress.

Wenn die Liebe wär' geschrieben auf Papier
Welche Papiermasse das wäre!
Eine Barke würde sie nicht heben (= tragen),
Ein Lastschiff würde nicht genügen.

2. Non voi andar plui alla moda
Gale plui non voi portar:
Jò voi ir fanciulla soda,
Non mi vo(gl)io plui sposar.

Nicht will ich gehn mehr modisch,
Gala mehr nicht mag ich tragen:
Ich will einhergehn als gesetztes Mädchen,
Nicht mag ich mich mehr verheiraten.

3. Lis montagnis si slontanin
E lu cil si va slargiand:
E cussì la me morose
E' si va dismenteand.

Die Berge entfernen sich (weichen zurück)
Und der Himmel wird immer weiter (geht sich weitend):
Und so auch meine Geliebte,
Sie gerät in Vergessenheit (Sie sich geht entsinnend).

4. E tu aghe, e tu aghe,
Anchie tu tu vas in jù —
O saludimi il miò zovin,
Anchie lui aventi jù (giù).

Und du Wasser, und du Wasser,
Auch du, du gehst hinab —
O grüsse mir meinen Jungen (Liebsten),
Auch er zog dort hinab.

5. O ce bièl lusor di lune
Ch' el Signor nus ha mandat,
A bussà fantattis biellis
No l' è fregul di peččat!

O welch schöner Glanz des Mondes,
Den der Herrgott uns geschickt hat!
Zu küssen schöne Mädchen
Ist ja kein Krümchen von Sünde.

6. Hai ziràtt (girato) dutte la Čarnje
Hai ziratt dutt il Friul
Par čattàmi une morose:
Mai nissune no mi (v)ul!

Hab' durchwandert ganz Karnien,
Hab' durchwandert ganz Friaul,
Um zu fahn mir eine Liebste:
Aber keine nicht mich will!

7. Dula mai si čatte un zovin
Come me disfortunat,
Da fantazz e da fantattis
E da duč abandonat!

Wo je findet sich ein Junge
Wie ich glücklos,
Von Burschen und von Mädchen
Und von allen verlassen!

8. Maridaissi [1]), fantazzinis,
Maridaissi al prin ch' al ven,
Vjodis ben che anchie la jerbe
Quan che è seččie e' va in fen.

Heiratet, Mädchen,
Heiratet den ersten, der kommt.
Ihr seht wohl, dass auch das Gras,
Wann es trocken ist, zu Heu wird (übergeht in Heu).

9. Une volte scarpis njovis
E cumò („cum hoc" tempore) scarpezz frujaz:
Une volte tang biei zovins,
E cumò tang biei soldaz!

Einstmals in neuen Schuhen
Und nun in alten zerrissenen:
Einstmals so schöne Burschen,
Und nun so — schöne Soldaten!

10. Fantazzinis, fait crosettis,
Che i fantazz s' in van soldaz —
Avodaissi [1]) a zuess (zotti) e gobbos,
Čalzumiz e strupiaz (scalzi e stroppj)!

Mädchen macht Kreuze (= verzichtet, entsaget),
Denn die Burschen gehn fort (als) Soldaten —
Widmet (verlobet) euch den Lahmen und Buckligen,
Den Lottern (Entstrumpften) und Krüppeln!

1) Slavisches Reflexiv (sich) anstatt Maritate vi (verheiratet euch) — Avotatevi (Avouez-vous).

11. Il pais uèi saludalu,
Che mi toččie di partì,
Che mi toččie dilà a Vienne
Fra lis armis a murì.

Das (Vater-)Land will ich grüssen,
Denn ich muss („mich trifft's“) abreisen,
Denn ich muss dort in Wien
Zwischen den Waffen sterben.

12. Jò soi pizzul, iò soi miser,
No soi bon di fa il soldat:
Daimi[1]) in brazz une bambine
Che jò l' ami insin ch' ai flat.

Ich bin winzig, ich bin schwächlich,
Ich tauge nicht zum Soldaten (Nicht bin gut zu machen den Soldaten):
Gieb mir in Arm ein kleines Mädel,
Dass ich es liebe, so lang' ich atme.

13. E iò čanti, čanti, čanti,
E no sai ben sol parčè —
E iò čanti solamenti
Sol par consolami me.

Und ich singe, singe, singe,
Und nicht weiss ich wohl selbst warum —
Und ich singe einzig und allein
Nur um zu trösten mich.

(Vergl. hierzu H. Heines:

Wenn die Kinder sind im Dunklen,
Wird beklommen ihr Gemüt,
Und um ihre Angst zu bannen,
Singen sie ein lautes Lied . .)

14. Jè che' furbe di to' mari
Che no va mai a durmi:
Jò cun te vorress discorri
Che doman hai di partì.

O wie schlau ist deine Mutter (jene Schlaue von deiner M.),
Die niemals schlafen geht:
Ich möchte mit dir plaudern,
Denn morgen muss (hab') ich ab(zu)reisen.

15. Jò doman partiss, voi vie,
Poverin disfortunat:
Il mio cur ati tel doni
E tu tenla conservat.

Ich verreise morgen, gehe weg,
Ärmster, Unglücklicher (ich):
Mein Herz, dir schenk' ich es
Und du halt' es wohlverwahrt.

16. Oh, ce strente di manine
Co 'l cur miò ti consegnai!
Oh, ten cont di lui, ninine,
Par infin che tornarai!

Oh, welche Händchendrücke
Mit dem Herzen mein (ich) dir übergab!
Oh, bewahr' es wohl (halte Rechnung seiner), Liebchen,
Solange bis ich zurückkehre.

17. No vaì, anime bièlle,
No vaì e sospirà:
Jò là dentri no ti lasci,
Fur di là ti uèi menà.

Nicht weine, schöne Seele,
Nicht weine und seufze:
Ich dort drinnen nicht dich lasse,
Heraus von dort will ich dich führen.

18. Di chell sospir di che' bocchiutte,
Distaccat propri dal cur,
Ti soi grat, o bambinutte,
Ti soi grat infin che mur.

Für den Seufzer jenes Mündchens,
Gekommen (Gepflückt) wirklich vom Herzen,
Bin ich dir dankbar, o lieb Kindchen,
Bin ich dir dankbar, bis ich sterbe.

---

1) Slavisch, ital. dammi (gieb mir).

19. Se m' in voi iò vie di chenti Cui sa mai se tornarai, Cui sarà che mi consoli Des passions che puartarai?	Wenn ich scheide (mene vo) von der Heimat Wer weiss, ob ich je zurückkehre, Wer wird sein, der mich tröste Der Leiden, die ich tragen werde?
20. Dul (di oltre) di me, dul de me' vite Dul di me tant zovenin, Doi la muart a me' morose Se iò tiri il numer prin!	Ausser mir, ausser meinem Leben, Ausser mir dem noch so jungen, Geb' ich den Tod meiner Geliebten, Wenn ich ziehe die Nummer Eins! (bei der Auslosung der Rekruten).

(Diese Sammlung kann, um ein treuer Spiegel der furlanischen Volksseele zu sein, fortgesetzt werden in die Hunderte.)

Scherzhaft gebildete und angewendete Eigennamen im Niederländischen.

Von **August Gittée** in Lüttich.

Es ist eine sehr eigentümliche Aufgabe, den Weisen nachzuforschen, in welchen der Spott sich in dem Volke offenbart. Dass er vom Volksgeist untrennbar ist, bedarf wohl keines Beweises. Die komische Litteratur hat einen populären Ursprung und findet — wie gross auch heute die Kluft sei zwischen dem eigentlichen Volke und der „gantierten“ Litteratur — ihre Typen und Inspirationen meistens im Leben und Weben der unteren Klassen.

Bei diesen tritt denn auch die Spottlust mehr in den Vordergrund. Hat La Fontaine von der Jugend gesagt: „Cet âge est sans pitié“, so ist dieses Wort ebenso sehr auf das Volk anwendbar. Für jeden Moment im Leben, für jede Lage hat es ein Wort, das in die Prosa des menschlichen Daseins Abwechslung bringt und uns einen Augenblick in heitere Stimmung versetzt.

Im besonderen da, wo sich Schwachheiten und Unvollkommenheiten offenbaren, wird der Volksgeist sich — ohne Bösartigkeit jedoch — lustig machen.

Eine besondere Gattung dieser Äusserungen des Volkscharakters bilden die Eigennamen, welche scherzhaft und spottend angewendet werden. Aus dem Vorhergehenden wird schon hervorleuchten, wo man dieselben am zahlreichsten antreffen wird. Sie sind hauptsächlich gang und gäbe unter

den niederen Ständen, immer häufiger, je tiefer man die Stufenleiter der Gesellschaft hinabsteigt. Solche Eigennamen sind in grosser Zahl vorhanden in den litterarischen Urkunden über das Volksleben, in Spott- und Schimpfgedichten, sowie auch in den Schwänken und Lustspielen aus früheren Jahrhunderten.

I.

Anlass zur komischen Anwendung von Eigennamen konnte das Volk schon finden in dem Bestehen bedeutungsvoller Personen- und Ortsnamen. In vielen Fällen ist die Bedeutung der Wurzeln, trotz der im Laufe der Jahrhunderte erlittenen Änderungen, noch deutlich erkennbar, ohne dass es nötig wäre, dass der ausgedrückte Begriff sich rechtfertigen lasse. So heisst gegenwärtig wohl auch ein kleiner Mann De Groot oder De Groote (gross) und ein rothaariger De Swarte (schwarz). „Auch die Natur begeht Irrtümer.“

Die Gewohnheit des Volkes, Beinamen zu ersinnen, besteht überall. Unter den niederen Ständen sind diese noch heute so sehr verbreitet, dass eine Person im gewöhnlichen Umgang wohl unter ihrer populären Benennung, nicht aber unter ihrem Familiennamen, bekannt ist. Man findet es leichter, ein Wort zu behalten, das dem Geiste etwas sagt. Der wirkliche Name ist für den Volksgeist zu unbedeutend; und es geht diesen Namen, wie gewissen Worten aus dem gewöhnlichen Wortschatz, welche sich allmählich verlieren unter der Konkurrenz witzigerer Wörter, reicher an Farbe und Ausdruck, oder solcher, welche zu dem Verstand oder der Einbildung kräftiger reden. Das Witzige, das ist es eben, was das Volk in seinen Sprachveränderungen beabsichtigt, und das ist ebenfalls der Charakter, unter welchem sich die scherzhaft angewendeten Eigennamen hervorthun.

In jeder Sprache sind, anstatt der wesentlichen Namen, für zahlreiche Sachen andere Namen gebräuchlich, welche an irgend einen frappierenden Zug des Gegenstandes erinnern. Auch gemeine Substantive erleiden und erlitten in früheren Jahrhunderten solche Abänderungen. Heutzutage sagen wir z. B. pillendraaier (= Pillendreher) für Apotheker; sabelsleeper (= Säbelschlepper) für Soldat; pennelikker (= Federlecker) für Beamte; steek (= Spitzhut), Zwartrok (= Schwarzrock), Hemeldragonder (= Himmeldragoner) für Geistliche; speldezoeker (= Stecknadelsucher) für Polizeibeamte u. a. m. Breero, ein niederländischer Lustspieldichter des XVII. Jahrhunderts, nennt den Backofen Swartjan (Schwarzer Johann). In den niederländischen mittelalterlichen Volksliedern (Hoffmannn v. F., Horae Belgicae, II², n. 144) heisst ein Schuhmacher ein peckedraet (= Pechfaden), ein Schneider eine spetluis (= Stichlaus), ein Bäcker ein kijkinoven (= Guck-in-den-Ofen), ein Küster ein klinckerdiclanc

(vom Glockenschall), ein Krüppel ein huppenstup (von huppen, huppelen = hüpfen), Benennungen, welche noch heute zum Teil bekannt sind. Man vergleiche ein schup-en-bessempie (= Schaufel- und Besenchen), die Overyselsche Benennung für einen Kärrner.

Schläge erhielten in der Volkssprache ebenfalls komische Namen. Allgemein sagt man rottingolie (= Rohröl) in Holland, und vet (= Fett) in Flandern; man unterscheidet handgeld und voetgeld, auch in Deutschland Handgeld und Fersengeld; kontfeest (kont = Hintere) in Limburg; Vondel (Warande der Dieren, Ausg. van Lennep-Unger, p. 19, vs. 14) gebraucht stokkenbrood und Breero (Symen vs. 372) stocvis met vuystloock overgoten (= Stockfisch mit Faustlauch übergossen). Auch der Strick wurde so zu einem hennipe venster (= hanfen Fenster) bei Breero (Koe, vs. 8). Im Wallonischen spricht man von der cravate di fier (= eiserne Kravatte) für Pranger (Dejardin et Defrècheux, Dict. des Spots Wallons n. 835).

In den älteren germanischen Sprachen findet man Misshandlungen und Schläge aufgefasst als Trank, der geschenkt wird. Bekannt sind die Worte Reinharts zu seinem Oheim Brune, der im Baume gefangen ist:

(Vs. 705) Hier coomt Lamfroit ende sal u scinken,
Haddi gheten, so soudi drinken.
(Hier kommt Lamfroit, der Euch einschenken wird;
Bei der Mahlzeit muss man trinken.)

Vs. 2172 kommt der Ausdruck vor: bier brauwen, auch 2175 mede blanden (= Meth mischen), und Tibert der Kater bruwt dem Fuchs cloosterbier (vs. 1951). Cfr. noch im Nibelungenlied 1918, 4: hie schenket Hagne daz aller wirsiste tranc; und im Ludwigslied 53: Her skancta cehanton sînan fîanton bitteres lîdes. — Die Anwendung von tracteeren (= bewirten), für Schläge geben, musste ganz natürlich aus solchen Benennungen hervorgehen.

Im Vorübergehen will ich noch auf eine andere Art farbenreicher Volksausdrücke hinweisen. In seiner Liebe zu witzigen Redensarten gebraucht das Volk oft Wörter, welche, sonst nur für heilige Sachen gebraucht, durch eine Anwendung auf ganz menschliche Handlungen sozusagen in die Parodie der echten und ursprünglichen Bedeutung übergehen. In dieser Weise heisst das Volk eine Reihe Flüche eine litanie; eine Kneipe ein kapelleken in Flandern, ein heilig huisje in Holland; eine Flasche Wein wird zu einer zwarte zuster (= schwarze Schwester) in Flandern, und in Holland zu einem Dominee (= Pfarrer); drei untrennbare Freunde heisst man die heilige Drievuldigheid (= H. Dreifaltigkeit); ist eine ganze Familie durch gewisse gemeinschaftliche Eigentümlichkeiten gekennzeichnet, so heisst sie bald die H. Familie; eine Diarrhoe wird mit einem Wortspiel zum vollen aflaat (= Ablass); das Kartenspiel heisst bei Breero (Symen vs. 539) de Bijbel met 52 blaren (= die Bibel mit 52 Blättern),

und für die zehn Finger besteht die komische Benennung de tien geboden (die zehn Gebote), ein Ausdruck, der sehr alt ist, da er sich schon bei Shakespeare nachweisen lässt. In Henry VI (2d part, A. I, Sc. 3) spricht keine Geringere als die Herzogin von Gloster diese für die Sitten der Zeit sehr bedeutungsvollen Worte: J'd set my ten commandments in your face.

In mittelalterlichen Urkunden kommen die Beinamen sehr zahlreich vor, ein Beweis, dass diese Neigung schon früh bei dem Volke thätig war. Lächerlich sind dieselben immer, unverschämt häufig. Alte Familienakten aus Flandern erwähnen Personen mit Namen als De Kromme (krumm), De Manke (= hinkend, lahm), De Dikkop, De Kasse oder Bult (= Buckel), De Bierbolle (= bolle = Kopf, wahrscheinlich = Dickkopf) u. a. m. In den Deventer Cameraers oder Stadt-Rechnungen werden Personen genannt wie Calverstert (= Kalbsschwanz), Peerdesvoet (= Pferdefuss), Schele Heyn, Lambert mitten enen Hant, Dyrickx wyf mitten oraughen oghen, u. s. w.

Wie populär solche Namen in vorigen Jahrhunderten waren, beweisen die alten niederländischen Kluchten, d. i. Schwänke, welche das Volksleben so treu schilderten. Die Beispiele sind zahlreich. In Breeros Klucht van de Koe tragen fast alle die Personen, von denen die Rede ist, einen Namen, der einer körperlichen oder sittlichen Eigentümlichkeit entlehnt ist. Vriesse Grietze, die köstliche Wirtin zum Swarte Paert, erzählt uns (vs. 209) von dem fröhlichen Leben, das eine Dirne geführt hat mit Doove Jas (doof = taub), mit Mancke Klaas, mit Droncke Piet (dronken = trunken) und anderen. Der Tölpel, der sich seine Kuh stehlen lässt, und sich auf den Weg macht, um sie selbst zu verkaufen, lehrt uns, was für ein Mann Lange Dirck ist, der reiche Bauer, und dessen Tochter Magre Grietje, um welche gefreit wird von Pied Quistgoed (Peter Verschwend-Gut), welcher es „wohl durchbringen wird“:

.... Vreckebart was het goet te vergaren een lust,
En om dat op te krijgen, had Lichthart nacht noch dag rust (vs. 363).

(Geizbart war's eine Lust, das Gut zu sammeln, und um es zu verschwenden hatte Leichtherz weder Nacht noch Tag Ruhe.)

An einer andern Stelle (Symen vs. 395) kommt Pieter driebochgelde neus (Peter mit der dreihöckerigen Nase) vor.

In vorigen Jahrhunderten, als die Civil-Register noch nicht eingerichtet waren, mussten viele solcher Namen dazu dienen, um die Personen zu unterscheiden. Die Freiheit im Ausdruck, welche die mittelalterliche Gesellschaft kennzeichnet, findet sich auch in den angewendeten Namen, um so mehr, als die in dieser Weise getauften Personen weder Edelleute noch Priester waren und überhaupt nicht zu den höheren Klassen gehörten. In dem Masse, wie der Begriff der Anständigkeit sich später entwickelte, wurden die unsittlichen Namen geändert oder aufgegeben; heute aber

finden sich deren noch mehrere, welche die Berufung an den Landesherrn rechtfertigen würden[1]).

In der Volkssprache wird, nicht selten als Sprichwort oder Spruch, mancher Eigenname scherzhaft angewendet, um einen ganz entgegengesetzten Begriff hervorzurufen, als den ausgedrückten.

Vielfach bestehen dieselben aus einem Wurzelwort mit einer Endung.

Ein Geizhals wird also in Flandern Gevaert (geven = geben) heissen, wobei häufig hinzugefügt wird: Gevaert is dood, maar Hebbaert leeft nog (= Gebhart ist tot, Habhart lebt aber noch). Ein träger Mensch Jan Tijdgenoeg (= Johann Zeitgenug); wer sich wie einen Reichen stellt, eigentlich aber nichts besitzt, der Typus des armen Edelmannes, Baron Geegoed (= Kein Gut, accentuiert auf der ersten Silbe). Er führt die Firma: Pauvreté, Misère & Cie.

Dünkt sich jemand sehr klug, so nennt man ihn Rappaert (rap = rasch, klug) oder Slimbroeck (slim = schlau, klug), oder auch, wie in Limburg, Slimmeke. Oft wird alsdann eine Anspielung auf eine der Heldenthaten Slimmekes hinzugefügt: „Als Slimmeke dood is, heisst es, zal men u Slimmeke maken; Slimmeke ging voor den spiegel staan, met zijn oogen toe, om te zien hoe hij er uit zag terwijl hij sliep!“ (Wenn S. tot sein wird, wird man dich zum S. machen; S. stellte sich vor den Spiegel, mit den Augen zu, um zu sehen, wie er aussah, als er schlief.) In Overijsel kennt man Leepertje (leep = schlau): Als Leepertien dood is, söl ie Leepertien wörren.

Unartigen Kindern wird versprochen, dass sie mitgehen werden „op Thuisblijvers (oder Jan Blijfthuisens) wagen“ (thuis = zu Hause; blijven = bleiben).

Mittels Zusammensetzungen können solche Eigennamen ebenfalls gebildet werden, ob man nun entweder mit Adjektiven und Substantiven den Gedanken direkt ausdrückt, oder ob derselbe nur indirekt hervorgerufen wird durch einen Teil des Wortes. Nicht selten dient im letzten Fall ein Ortsname, er bestehe nun als Name eines wirklichen Ortes oder sei nur ersonnen; darum bekümmert sich der Volksgeist durchaus nicht. Viele bestehenden Ortsnamen, in welchen ein Teil zu einem Wortspiel Anlass geben kann, werden in dieser Weise angewendet; noch zahlreicher vielleicht sind die, welche von dem Volkswitz „geschmiedet“ werden.

So erhält z. B. eine Frau, welche wenig weiss, warum die Natur ihr Lachmuskeln geschenkt hat, in der Volkssprache den Namen: Madam Moe-van-Lachen (moe = müde). Dem nord-niederländischen Sprachgebrauch gemäss gehört sie nach Grimberg (grim = grimmig) zu Hause, oder ist vielleicht zu Botterdam, der Stadt der botteriken (bot = plump),

---

1) S. Van Hoorebeke, Étude sur les Noms patronymiques flamands (1876) p. 264.

getauft worden. Übrigens, sagt De Brune, ein jetzt fast vergessener Schriftsteller des XVII. Jahrhunderts, „men vind menschen, die alles op het wreveligħste nemen en op het schots duyden, wat haar voorkomt; die gheen ander vaart en hebben als op Spitsbergen om haecken en harpoenen te ghebruycken". Das Wortspiel liegt in schots (von schiessen) und in Spitsbergen (= spitz).

Solch eine Dame ist gewiss eine Nichte der Madam van Kwikkelberge (kwikkelen, vlämisch für pruttelen = murren) oder der Vrouw Snavelsnel (= Schnabelschnell); und sie hat vielleicht Verwandte im „Hause zu Klappenburg, wohin die Plauderer (klappen = plaudern) gehören", welche immer allerlei Neues mitzuteilen haben.

Sie haben inzwischen gut Acht zu geben, denn neben Klappenburg liegt Kloppenburg, d. h. der Ort, wo kloppen oder klappen (= Klapfe, Schläge) ausgeteilt werden.

Es ist daher vorsichtiger, mit den Schweigsamen nach Zwijgland zu gehören.

Sonderbar ist auch der Eigenname, welcher angewendet wird, wenn ein heiratsfähiges Mädchen sich, in Worten wenigstens, stellt, als ob sie der Heirat abgeneigt sei. „Ja," sagt der Volkswitz, „warte nur bis Jan van Pas (van pas = zur gehörigen Stunde) sich einstellt". Bei derselben Gelegenheit gab De Brune die folgende Warnung an Mädchen, welche sich all zu wählerisch zeigen: „Passt nur gut auf, dass es euch nicht gehe wie Freiern, welche am keurboom (= Wahlbaum) vorübergehend, nachher mit vuylboom (= Faulbaum) vorlieb nehmen müssen." Und dann geraten dergleichen oft in den Zorghoeck (= Sorge; hoeck = Ecke).

Ein heiratslustiges Fräulein heisst bei Breero (Symen vs. 339) Lijsje waar is Jan? (Lijsje = Elisabeth). Ebenso bei Coster, einem andern dramatischen Dichter des XVII. Jahrhunderts (Teeuwis vs. 363). In alten Schwänken ist Lijsje ziemlich allgemein der Name der Frau, ebenso wie Jan für den Mann; in verschiedenen Gegenden, unter andern in Flandern und Overysel, sagt man heutzutage meistens Trien (= Trine): z. B. een gekke Trien, een domme Trien, een hölte (= hölzerne) Trien; Tjanne (= Johanna) für eine Bäuerin, Peet oder Pee (= Peter) für einen Bauern.

Allgemein im Gebrauch ist noch die Benamung Kruidje-roer-mij-niet (= Kräutchen rühr-mich-nicht-an) für einen unduldsamen Menschen. Teuntje Roert mij niet (Teuntje = Anton) bei Breero (Symen vs. 246) zeigt sich als nicht besonders umgänglich und schilt auch Symen tüchtig den Rücken voll. Im Französischen kennt man auch Mamzelle Nitouche (= n'y touche).

Busken Huet, der Verfasser von Lidewijde, spricht daselbst (p. 230) von einer Juffrouw ongeloof (= Fräulein Unglauben). Er schrieb eine Minuskel; es scheint aber unzweifelhaft, dass es ein ganz in solcher Weise gebildeter ersonnener Eigenname sei.

Zu derselben Klasse gehört der Schütze aus dem west-vlämischen Sprichwort: Bykans (= Beinahe) schoss einen Spatzen, er traf ihn aber nicht.

Mit einem klassischen Anstrich wird das Publikum zum Heer Omnes, bei Breero (Griane 2759, Molenaer 17) gebraucht als gemeines Substantiv. „Het heromnenes is van alle deught vervremt", sagt Triin Jans.

Der heutige Sprachgebrauch sagt in demselben ungünstigen Sinn Jan Alleman.

Nicht nur für Personen werden derartige Namen ersonnen; auch für Tiere und Sachen, sogar für gewisse Handlungen.

Ein Hund z. B., welchen man als hässlich bezeichnen will, heisst Te-lang-uit-'t-water (= Zu lange aus dem Wasser).

Will man ausdrücken, dass man für etwas gleichgiltig ist, dann ersinnt der Volkswitz eine Hausinschrift und sagt in Flandern: Ich wohne in't Plezierken (demin. v. plezier = frz. plaisir). Dieser Ausdruck ist gegründet auf die Antwort: dat doet me plezier (= das macht mir Vergnügen), in manchem Falle ein Euphemism für: das ist mir egal.

Ein „Spel van Bedriegt-den-boer" (= betrügt den Bauern) ist eine Redensart, welche in Flandern oft auf den politischen Streit angewendet wird; im besonderen, wenn von den Zinsen die Rede ist, wobei stets auf ein Volkslied angespielt wird mit dem Refrain: „De boer zal't al betalen". Hiermit wird darauf hingedeutet, dass die Grossen am Staatsruder den gemeinen Mann bei der Nase führen: kein Wunder also, dass der spottlustige Volksgeist für die ganze Komödie (denn spel muss hier in seiner mittelalterlichen Bedeutung gefasst werden) einen Namen ersann.

Ebenfalls ein fiktives Spiel ist, diesmal aber in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, das von Breero (Koe vs. 42) gemeinte, wenn er sagt: „Haesop na Kuilenburg spelen". Das bedeutet nämlich flüchten (von haas = Hase) nach dem Freiplatz (Asyl) Kuilenburg in Geldern.

Ein ersonnenes Lied wird erwähnt von Breero (Koe vs. 434) und anderen in einem Ausdruck für Festfeiern und trinken: van Aaltge singen. Hiermit wird angespielt auf den Frauennamen Adelheid, zu gleicher Zeit aber auf das mittelndl. ale, eine Art Bier (cf. engl. ale).

Noch muss der freie Ausdruck erwähnt werden, „den Lubbert in de wei laten" (Breero, Koe vs. 514), ein Wortspiel zwischen dem Mannsnamen Lubbert und dem jetzt veralteten lubbe oder lobbe (= das männliche Glied), wovon noch lubben (= kastrieren).

II.

Zahlreiche Namen von wirklich bestehenden Orten, welche an allgemein gangbare Wörter erinnern, luden gewissermassen zu solchem Scherz ein. Derartige sind z. B. Bettingen in Schwaben und Dummsdorf in

Sachsen. Neben den bestehenden bildete die Volkssprache deren eine Menge anderer.

Wünscht man auszudrücken, dass man etwas ungenau auffasst, so wird im besonderen auf die Redensart „ich meine es“ geantwortet: „Meenen ligt bij Kortrijk“. Täglich hört man diese komische Antwort in Flandern, welche an zwei dort bestehende Städtchen erinnert. Auch „Meenen und missen (sich irren) fangen mit demselben Buchstaben an“. In der letzten Redensart beruht das Wortspiel nicht mehr auf dem Ortsnamen Meenen, sondern auf dem Verbum. Im bolspel (ein flandrisches Spiel mit hölzernen Scheiben, bollen genannt) wird zu einem gesagt, der zu kurz wirft: Ge zijt van Kortrijk (kort = kurz).

Kortrijk wird ebenfalls in Verbindung gebracht mit dem Ortsnamen Düren in Deutschland: Duren (der Stadtname oder das Verbum = dauern), heisst es, is eene schoone stad, maar Kortrijk (d. i. kurzes Reich) ligt er over (oder: dicht bij). In Holland heisst die Redensart: Duren is eene schoone stad, die aan het Sparen (= Flussname in Nord-Holland, oder Verbum = sparen) ligt. De Potter (Het Boek der Vermaarde Uithangborden, Gent 1861, p. 33) erwähnt folgende Aufschrift einer Kneipe in Flandern:

In Duren tapt men lekker nat:
Is Duren niet een schoone stad?

Etwas Unwahrscheinliches, Unmögliches oder Unwahres ist, sagt die vlämische Volksrede, geschehen zu Waregem und erzählt zu Leugegem (leugen = Lüge), oder ausgeläutet zu Sottegem (zot = Geck). Waregem und Sottegem sind zwei Dörfer in Flandern; das andere Leugegem würde man vergebens auf der Karte suchen. Beim Ersinnen half das bestehende Leupegem in Flandern nach.

Für einen Gecken musste natürlich das Wort mit Sottegem angewendet werden: „Der kommt aus Sottegem“; auch geht die Uhr oft „mit Sottegem“.

Man kommt „von Ternath“ (in Brabant) wenn man mit nassen (= nat) Kleidern nach Hause kehrt.

Wenn die flandrischen Bauernknechte zu Mittag essen, trinken sie alle aus einem Glas; wer zuletzt trinkt, muss dem folgenden einschenken. Unterlässt er dies, so vergreift er sich an allen Regeln der Anständigkeit und es wird von ihm gesagt, er sei aus Bottelare (bot = plump), einem Dorf in Flandern.

Wer dummes Zeug redet, ist aus Seevergem (in Ost-Flandern). In dieser Bedeutung (plappern) gebraucht noch heute der Flamländer das noch bei Breero vorkommende Verbum zeeveren.

In Holland ist, nach De Brune, von den Einwohnern des Seebades Domburg in Walcheren nicht viel zu erwarten:

Die wysheid van een dwaes begheert,
Die is oock zelfs die name weerdt.

(Wer Weisheit von einem Narren begehrt, der verdient selber auch diesen Namen.)

Merkwürdig ist die Verwendung eines sehr verbreiteten Schwankes, zu welcher dieser Stadtname Anlass gab. Dass eine Sage entsteht als Erklärung eines Ortsnamens, geschieht öfter, wie wir weiter noch sehen werden; dass aber ein Schildbürgerstreich zu diesem Zweck angewendet wird, ist nicht sehr gewöhnlich.

Über die Ableitung des Namens des Städtchens Domburg wurde verschiedenes aufgestellt. Nach der ältesten Schreibart Dumnburch in einer Verordnung aus dem Jahre 1223 hat man gesucht, denselben auf dominiburg zurückzuführen, Burg des Landesherrn, oder auf doemburg, Burg wo gedoemd, i. e. Recht gesprochen (cf. engl. to doom) wurde. Andere suchten darin duinburg (duin = Düne). Der Volkshumor weiss, wo nicht etwas Besseres, dann doch etwas Ergötzlicheres.

Der Name entstand nämlich beim Kirchbau. Man suchte da mit viel Mühe, aber vergebens, einen langen Balken in der Quere durch eine Thüröffnung hineinzubringen. Zu gleicher Zeit sah man einen Vogel mit einem langen Strohhalm im Schnabel in ein Loch der Mauer fliegen und bemerkte, dass der Vogel den Halm nicht in der Quere, sondern der Länge nach trug. Und da war ihnen geholfen. Die Leute waren erstaunt über das einfache Mittel und konnten nicht umhin auszurufen: Wat zijn we toch domme burgers! und so wurde der Ort Domburg genannt[1]).

De Brune lässt einen Mann, der zu einem solchen Ort gehört, in seinem Boec der Amoreusheyt erklären:

Plomp sonder arch, myn Heeren,
Dats mynen name, wildyt weten.
Ick hebbe oyt al te gheerne wittinghen gheten,
Want te Malleghem ben ik ghebroet,
Ende die van Sotteghem hebben my ghevoet,
Met suyvele van den Keiberschen driessche.

d. h. Plump ohne Argwohn, meine Herren, das ist mein Name, müsst ihr wissen; ich habe immer zu gerne Weissfisch (Wortspiel zwischen wit = weiss und weten = wissen) gegessen, denn zu Malleghem (mal = dumm) bin ich ausgebrütet worden, und die von Sotteghem haben mich gefüttert mit Butter und Käse von dem „Keybergschen Driesch“.

Van Dale (Taalgids VIII, p. 146), sprach mit Recht die Meinung aus dass auch de Keyber(g)sche driesch, d. h. K.'sche Wiese, zu den scherzhaft gebildeten Namen gehört, wiewohl in Gelderland ein Weiler Keienborch besteht. In mancher Redensart kommt das Substantiv kei (= Kiesel)

1) Kesteloo, Domburg en zijne Geschiedenis. Middelburg 1890, p. 3.

vor in Verbindung mit Thorheit und Albernheit. Man sagt z. B.: hij heeft een kei in't hoofd; hij is met den kei gekweld (= gequält); een kei van een vent (= Mann). In einem Schauspiel von 1561 heisst eine der Personen „Maes van Keyendaal“. Vielleicht geht dieses Kei zurück auf den Artusritter Keye, der zwar ein tapferer Degen, aber durch seine Spottsucht verhasst war. Im Jahre 1661 erschien de Keyklucht van Jock en Ernst von Freiherrn Everard Meyster. (Über Keye s. J. te Winkel, Geschiedenis der Nederl. Letterk. I, p. 181).

Plompardye (von plomp = plump) gehört ebenfalls zu dieser eingebildeten Welt. „Men vindt, sagt de Brune, groote lichamen uit Plompardye zoo grof als boonstroo, die niet een greintjen zouts en hebben.“ Für einen Thoren besteht das Sprichwort: Er kommt von Plompardye, nicht von Scherpenisse (scherp = scharf)[1].

Dieses Scherpenisse, gebildet nach Ortsnamen wie Hontenisse in Zeeland, liegt gewiss am andern Ende jenes Landes. In der Nähe liegt der Geburtsort der Betrüger: man muss, sagt wieder De Brune, aus Schalckeroort oder Vosmeer (vos = Fuchs) sein, um durch die Welt zu kommen.

Es ist begreiflich, dass die Wortspiele, in welchen Geiz und Habsucht bespottet werden, zahlreich sind.

Sehr bekannt ist z. B.: Hij is uit 't land van Cleven, wobei an kleven (kleben) gedacht wird. In Holland wird auch gesagt: Hij is van de Familie van Van Kleef, und mit einem Reim wird hinzugefügt: hij houdt van de heb, maar niet van de geef (er hält vom Halten, nicht vom Geben).

In Flandern lautet das Reimchen:

Hij is van Bever,
Liever houder dan gever.

Bever (e, en) ist der Name verschiedener Dörfer in Flandern; er kam im Reim zu statten.

Ein Geizhals (= vrek) kommt in Flandern von Vreckhem, einem Weiler in Ost-Flandern; schon oben wurde Vreckebaert aus Breeros Klucht van de Koe erwähnt.

In demselben Lustspiel lässt er einen Mann aus der nämlichen Familie „varen op Cape de Gryps“ (vs. 28). Dieses Kap steht natürlich nur auf der Karte der Habgierigen (Gryps von grijpen = greifen). In Flandern lebt dieser Ausdruck noch fort unter der durch Volksetymologie entstandenen Form von Pak-ende-gryp. Im Deutschen sagt man: Er ist vom Stamme Nimm.

Geringe Leute, sowie die Sippe des schon erwähnten Baron Geegoed, werden ebenfalls vom Volkshumor bedacht.

1) Harrebomee, Spreekwoordenboek.

Solche sind die „poorters van Nergenshuizen in Geenland" (= Bürger von Nirgendshausen in Keinland); unter diesen hebt ein Lustspiel aus dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts einen „Graaf van Nergenshuizen" hervor.

Der Typus des Vagabunden, der „Heer van Bystervelt", erfreut sich eines ehrwürdigen Alters. Er kommt schon vor in dem vlämischen „rederijker" A. De Roovere, der in seinen Rhetorischen Werken schreibt:

Tvolck was ghestelt, tis nu confuys,
Al sonder ghelt en sonder cruys
Al(s) Bystervelt, daer is graen noch gruys.

d. h. Das Volk war (darum ist es verwirrt) durchaus ohne Geld und Kreuz wie Bystervelt; da giebt es weder Korn noch Grütze.

Bystervelt besteht noch als der Name von zwei Weilern in Holland. Es bedeutet: ein wüstes und wertloses Stück Land. In einem Brief der Stadt Zwolle an Kampen von 1671 wird gesprochen von Ländereien, welche „byster en onbeheert" liegen, und in Zwolleschen Prozessakten von einem „voormaals bijstere, dog nu wederom beheerde dijk" (= Damm).

Und in dem „Opregte Zandvoorder Speelwagen", einem alten Liederbuch, heisst es weiter:

Hoe slegt is 't nu met my gesteld,
Ik leef als heer van Bystervelt,
Ik heb gheen geld noch eenig pand ....

(d. i. Wie schlecht ist es jetzt mit mir bestellt, ich lebe wie der Herr von B., ich habe weder Geld noch irgend eine Habe ...)

Glücklicherweise, sagt De Brune, giebt es noch Hausfrauen „in de konst van zuynigheid (Sparsamkeit) ervaren en die de reyse naar Hongeryen (Wortspiel mit Hongarije = Ungarn und Hunger) door spaarzaamheyt beletten" (= verhindern).

Die Begierde nach Geld fand eine Personifikation in Teeuwen Zoeck-geldt (= Matheus Suchgeld), eine Person ebenfalls aus De Brune. Teeuwen geriet aber nicht dahin, wohin er wollte, denn: „Teeuwen Zoeck-geldt al zijn vermogen te koste ghelegt hebbende om zeker rijck en leelick wijf op sijn dam te krijghen, naer dat hy een ghekoppelt schaep gheworden was, moest hy somtyds hooren, dat hy Schoonhoven ghemist en te Leelickendam gherocht was" (d. h. nachdem T. Z. all sein Vermögen zu Grunde gerichtet hatte, um ein gewisses reiches und hässliches Weib auf seine Seite zu kriegen, musste er, als er ein „gekuppeltes Schaf" geworden war, bisweilen hören, dass er Schoonhoven, d. i. Schönhof, verfehlt und nach Leelickendam, d. i. Hässlichendamm, geraten war).

De Brune tröstet unsern Helden an einer andern Stelle seines Werkes und bemerkt mit Recht: „Liever noch Mevrouw van Leelickendam, die wat in de melk te brocken heeft, als Madame van Schoonhoven, daer de kasse schoon en ledigh is (d. i. lieber noch Frau von L., die etwas

in die Milch zu brocken hat, als die Dame von S., wo der Schrank schön und leer ist). In einem solchen Haus, sagt Breero (Spaansche Brabander vs. 487) „wordt honger ghebakken en dorst ghebrouwen". — Auch das Sprichwort kennt dasselbe: „bei Schraalhans (von Schraal = dürftig, mager) ist Magerman Koch, und Magermans Gäste überessen sich selten".

Essen und Festfeiern und beider Folgen nehmen im Volkshumor, so wie man sieht, eine grosse Stelle ein. Sich mal etwas recht Gutes anthun. liebt der Mensch gar sehr, man wohne auch „in den Penninckhoeck (= Pfennigecke). Schon De Brune nennt die Herren Smeermond (smeer = schmieren) und Spaermond, welcher letztere jenem Haus und Erbe abkauft. In Flandern ist noch heute Lammeke Smeerbuik (Lammeke von Guillaume = Wilhelm; Smeerbuik = Schmierbauch) sehr populär.

Gewisse Menschen taugen nur dazu. des Lebens zu geniessen; unter andern Jufvrouw Nietenburg (niet = nichts), die ein Lustspieldichter des XVII. Jahrhunderts auftreten lässt: „Jufvrouw Nietenburg", sagt der Vater in W. de Geests Manzieke Vrijster zu seiner Tochter, welche sich nicht anständig beträgt, „was willst du unternehmen? Bist du im Stande dir die Kost zu gewinnen?"

Der vlämische Volkshumor hat sogar einen komischen Gerichtshof ersonnen, der seinen Sitz hat zu Gheel, einem Flecken in der Provinz Antwerpen. Es besteht an diesem Orte eine Anstalt für Irrsinnige und daher ist Gheel der Geburtsort und auch der Aufenthalt aller Thorheit. Die Einwohner der Stadt Mecheln hielten einmal das Licht des Mondes auf ihrem Turme für einen Feuerbrand und eilten herbei mit Eimern und Spritzen. Als dieser Vorfall im Lande bekannt wurde, regnete es Spottschriften. Eine dieser berief die Mechler vor den Grossen Rat von Gheel, welcher für diese Gelegenheit zusammengesetzt wurde aus edlen Herren, wie die Herren von Apegem (aap = Affe), die Grafen von Bottegem. von Dul-en-Dwaes (dul, dwaas = dumm, albern) und von Sottegem.

Eine andere Gattung von Äusserungen des Volksscherzes umfasst die Eigennamen, welche an die letzte Ruhestelle erinnern.

Jemanden zu „Blijenberge" beerdigen, erklärt sich aus dem Wortspiel mit blij (= froh, cf. engl. blithe). Als Ortsname erscheint es an einem Weiler bei Löwen.

Denselben Gedanken drückt der Volkswitz aus durch den Namen des Dorfes Lovendeghem bei Gent, wobei an loven (= loben) zu denken ist.

Die fiktiven Eigennamen für das Jenseits rufen in ganz prosaischer Weise den Gedanken an den traurigen Aufenthalt unserer körperlichen Hülle hervor.

Man geht, sagt das Volk, wenn man stirbt oder Anstalten dazu macht, nach dem Pierenland, d. h. dem Lande der Erdwürmer, oder nach dem Mollenland (dem Lande der Maulwürfe). Ebenso spricht der Franzose von dem Pays des Taupes und der Wallone von dem Pays des Foyans (foyan = Maulwurf) oder von dem Pays des Viers (Vier = Wurm).

In Holland wird, um denselben Gedanken zu äussern, angespielt auf Ortsnamen wie Kuilenburg (kuil = Grube), Aardenburg in Seeländisch-Flandern (aarde = Erde); oder auf Zandwerven, einen Weiler in Nord-Holland.

Nur mit einem Wort sei hier noch erwähnt, dass der Volkswitz auch bei andern Völkern in ganz denselben Fällen dergleichen Namen ersann.

Das Zubettgehen wird oft durch einen humoristischen geographischen Namen ausgedrückt. An vielen Orten Deutschlands spricht man von „nach Bethlehem gehen“, obschon diese Redensart auch zuweilen angewendet wird, um den Begriff des Bettelns auszudrücken. In Thüringen kennt man Bettenhausen, auch Federhausen; in Sachsen „nach Ruhland gehen“, ebenso in Amsterdam naar Rusland gaan, mit einem Wortspiel auf rust (Rast); im Elsass „nach Bettli-Alp“, zu Basel und in Schwaben „nach Bettingen“, ein dort vorkommender Ortsname. Ein Geizhals kommt in Deutschland oft aus Anhalt oder aus Holfast. Wenn etwas ohne Kosten angeschafft wird, kommt es in Nord-Deutschland aus Kostnitz. Wer sich gern rühmt, ist aus Rom, und wer sich dumm anstellt, ist aus Domnau oder, in Sachsen, aus Dummsdorf.

Der Franzose, mit einem Wortspiel auf âne (Esel), sagt in diesem Fall: Tu as fait ton cours à Asnières (spr. Anières, bei Paris).

Hat man Eile, so „gehört man nach Eilenburg“ oder „nach Eilau“; in Flandern „hat man von Loopegem“ (hebben van mit einem Ortsnamen bedeutet: die Krankheit haben von dem angedeuteten Orte, in welchem Fall der dort verehrte Heilige Hilfe bringt). Wer nicht viel spricht, ist von Stumstorf, einem Ort in der Nähe von Halle a. S., und wer arm ist, „geht nach Strassburg auf die Hochzeit“. Wer mehr über diese Bildungen wünscht, schlage Andresen nach (Über Volksetymologie. 4. Aufl. p. 74 u. flg.)

III.

Der spottlustige Volksgeist hat, in den Niederlanden wie überall, und ohne damit ein Zeugnis der Ehrfurchtlosigkeit oder des Unglaubens abzulegen, Heilige ersonnen als Vertreter gewisser Leidenschaften, Neigungen und Laster. Sinte Luyaert (= Sankt Faulenzer), der in den Niederländischen Volksliedern so oft vorkommt, kann als Beispiel dienen für diese Kategorie der Volksschöpfungen.

Zuerst aber eine Bemerkung.

Volkssprache und Volksglauben hängen eng miteinander zusammen und üben aufeinander einen gewissen Einfluss aus. Der Laut vermochte in manchem Fall einen bestehenden Glauben zu ändern, ja genügte bisweilen, um gewisse Glaubensvorstellungen entstehen zu lassen; andererseits bildete sich manches Wort, mancher Name als direkter Ausfluss des bestehenden Glaubens. Diese beiden Seiten der Einwirkung aufeinander, des Wortes und der Sache, erklären die Schöpfung von zahlreichen Thatsachen in dem Volkshumor, im speciellen in Hinsicht des Heiligenkultus.

Wenn der H. Valentin in Deutschland der Schutzpatron gegen Fallsucht oder Epilepsie ist; S. Blasius in Flandern die Geschwüre oder huidblaasjes heilt, und in Dänemark gegen den blasenden Wind beschützt; S. Lambertus angerufen wird gegen Lahmheit; S. Rosa gegen die Rose (d. i. den Rotlauf); Ste. Claire in Frankreich, um klarsehend zu werden; wenn St. Cloud dort die Geschwüre, im Französischen clou, zu seiner Specialität hat; so stehen wir hier vor Ideen, welche nur auf dem beruhen, was man ein mythologisches Wortspiel nennen könnte.

Dass dieser schöpferische Einfluss des Lautes schon im Jahre 1566 beachtet wurde, darf einigermassen seltsam scheinen. Das Zeugnis des Franzosen Henri Estienne hierüber ist sehr merkwürdig, wenigstens für diese Zeit. „A quelques saincts, sagt er, on a assigné les offices suivant leurs noms, comme (pour exemple) quant aux saincts médecins, on a avisé que tel sainct guariroit de la maladie qui avoit un nom approchant du sien[1])“.

Umgekehrt giebt es Heilige, für die ein Beiname ersonnen wurde, gebildet nach der Verehrung, deren Gegenstand dieselben waren. Numen, nomen! Der Beiname hat manchmal den echten Namen verdrängt. So kennt man in Frankreich St. Criard, der die schreienden Kinder heilt; St. Languit, St. Vivra, St. Mort, drei Heilige, welche zu Rate gezogen werden, wenn man den Verlauf einer Krankheit kennen will; St. Estropié und andere mehr; alles Heilige, deren wahrer Name in Vergessenheit geraten ist.

Es kann, gegenüber solchen Schöpfungen der Volksphantasie, nicht mehr verwundern, dass der Volkshumor, schon im Mittelalter, sogar für gewisse Laster einen Schutzgeist ersonnen hatte. Das Wortspiel, denn darauf beruhen alle die oben angeführten Thatsachen, nimmt in der Glaubensgeschichte einen viel grösseren Raum ein, als man sich vorstellt.

In dieser Weise geschah es oftmals, dass ein Heiliger von einer Gilde oder Genossenschaft zum Patron erwählt wurde, bloss durch den Laut seines Namens. St. Vincent z. B. ist wegen der Übereinstimmung im Laut mit vin zum Schutzpatron geworden der Weinbauer in einigen Teilen Frankreichs. Ja, zahlreiche populäre Äusserungen der Kunst lassen sich

1) S. Mélusine IV, col. 507.

nur erklären durch eine Doppelsinnigkeit, von welcher der Künstler seinen Vorteil zog.

Solche Ideenassociation ist so natürlich, dass sie keine Verwunderung erregen und in keinem Fall kindisch scheinen darf, wenn man bedenkt, dass sie aus einer Zeit stammt, als die Schreibekunst so wenig verbreitet war. Der calembour unter der Form einer Figur oder rebus behielt seinen ursprünglichen ideographischen Charakter und konnte für den grossen Haufen, welcher weder lesen noch schreiben konnte, die Buchstabenschrift ersetzen.

Diese Vorstellung einer Idee mittels eines Bildes zeigt, wie naiv der Mensch vor einigen Jahrhunderten noch war. Diese Weise, um etwas für die Menge begreiflich zu machen, war übrigens allgemein. Die noch heute bekannten sprechenden Wappen sind ein Überbleibsel aus einer Zeit, in der sogar die besseren Stände noch nicht weit genug in der Bildung über den unteren standen, um solche Bildschrift entbehren zu können. Es bleibt aber eine Thatsache, welche beweist, wie sehr das Wortspiel zwischen Laut und Bild die Gunst besass. Darum führte das holländische Haus Wassenaer in seinem Schilde wachsende Monden (wassen = wachsen), auch wassenaars im Niederländischen genannt; die Geldersche Familie van der Renne ein rennendes Pferd; die englische Familie And das Zeichen &. Die Abtei Corbie in der Picardie hatte darum einen Raben in ihrem Wappenschild, weil der Laut des Ortsnamens an den Namen des Vogels (corbeau) erinnerte; die Abtei Pontigny bei Auxerre führte eine Brücke (pont)[1]).

Die Chronikschreiber des Mittelalters liessen sich sogar durch solche Gleichheit im Laute verführen, auf eigener Hand etymologische Sagen zu schmieden.

Das Städtchen Hasselt in der belgischen Provinz Limburg führt eine Haselstaude in seinem Wappen. Nachdem dieser Wappenschild schon lange Zeit bestanden hatte, entdeckte der verständige Mantelius, der eine Chronik von dem Lande Loon verfasste, dass der Name der Stadt nur von einem Haselwalde stammen konnte, welcher die entstehende Stadt umringt haben muss. — Aarschot, ein Städtchen in Brabant, wird so genannt, weil Julius Caesar hier einst einen merkwürdig grossen Adler schoss: dass das Wort Adler (adelaar) hier unter einer veralteten, jetzt poetischen Form (aar) vorkommt, schreckt solche humoristischen Etymologen nicht ab. — Das Dorf Raveschoot in Ost-Flandern heisst so, eines glücklichen Schusses (schot) wegen, durch welchen ein Edelmann eines Tages drei Raben (raven) zugleich erlegte. — Die Sage von dem Ursprung der Stadt Antwerpen (= Hand werfen) setzt dieser Manie die Krone

1) Mélusine IV, col. 517.

auf, ist aber zu sehr bekannt, als dass ich dieselbe hier wiederholen sollte [1]).

Es ist nun eine sehr auffallende Thatsache, welche uns einen tiefen Blick in das vielbewegte Leben des Mittelalters werfen lässt, dass die ersonnenen Heiligen nur in Beziehung stehen zu Trank und Müssiggang. Unsere alten Volkslieder sind voll Anspielungen auf dergleichen Heilige, und es ist nicht zu bezweifeln, dass auf deren Altar von den lebenslustigen Vorfahren mit Überzeugung geopfert wurde.

Sinte Reynuit (rein-aus) war der Patron der Zechbrüder. Hier folgen die Worte, in welchen ein Lied aus dem XVII. Jahrhundert die Anbeter von Trank und Gesang einlud, mitzufahren nach Sinte Reynuit:

Ja, komt hier nu altemael,
Die door 't zuipen zijn zeer kaal,
Weest nu vrij vrolijck en verheugt.
Schoon u neering niet en deugt,
Want een schoon schip nooit gehoord
Te Texel leyt aan Boord,

d. h.: Ja, kommt nun hierher, Ihr alle, welche vom Saufen ganz kahl seid. Seid nun fröhlich und heiter, obschon Euer Handwerk nicht tauge; denn ein schönes Schiff, schöner als je gesehen, liegt zu Texel am Ufer.

Wie der Schutzheilige zu seinem Namen kam, ist deutlich. Unter den zahlreichen „costumen ende usagiën“, welche unsere Vorfahren beim Trinken beobachteten, war wohl eine der wichtigsten, dass man sein Glas „schoontjes uit“ (rein aus) trank, es „met één snaers veegde“ (es mit einem Zug ausfegte) oder wie die Redensarten sind, die man dafür bei Breero, Stärter und anderen Schriftstellern antrifft. „Dieser Heilige,“ sagt Dr. Kalff in seinem schätzbaren Buch über das niederländische Lied [2]), „war aber nicht der einzige Schutzpatron der Zunft“. In einem anderen Liede lesen wir:

Sinte Noywerc hebic vercoren
Tot mynen alderbesten patroon,

d. h. Sankt Noywerc (aus noy, noode = ungern; werk = Arbeit) habe ich erwählt zu meinem allerbesten Patron.

Und etwas weiter:

Sinte Luyaert hebic omghedraghen
En Sinte Noywerc hebic gheviert,
Ic hebse ghedient bi nachte, bi daghe . . ,

d. h. Sankt Luyaert (= Faulenzer) habe ich umgetragen, und Sankt Noywerc habe ich gefeiert; ich habe ihnen Nacht und Tag gedient.

1) J. W. Wolf, Niederl. Sagen, n. 53, 54, 82.

2) Het Lied in de Middeleeuwen (Leiden 1884) p. 468 u. flg.



Kein Wunder, dass diejenigen, welche so eifrig dem Herrn „van Seldenvroet“ (selden = selten; vroet = gescheidt) dienten, zu Poverendycke (Pover = arm, vom franz. pauvre, dijk = Damm) wohnten, im Hause genannt zur Platteborse (zur flachen (leeren) Börse). In Lüttich kennt man den Comte de Plate Bourse. Sankt Hebniet war früher sehr populär. Und wie konnte es anders sein, insbesondere bei der grossen Menge reisender Landsknechte, welche nur auf Genuss und Vergnügen bedacht, inmitten von Tanz und Musik und den Becher in der Hand, das Leben sorglos durchzubringen suchten?

Man bilde sich nicht ein, dass diese ersonnenen Heiligen, Heilige welche nicht ernsthaft aufzunehmen sind, nur in Flandern zu finden seien. Anderswo bestehen sie ebenso.

Im französischen Sprachgebrauch unserer Zeit ist Ste. Touche eine sehr gewöhnliche Benennung für den Tag, an welchem man seinen Gehalt erhält (toucher).

St. Boudin oder St. Cochon werden gefeiert bei der Mahlzeit, welche beim Schweinschlachten gehalten wird.

Ein Gefrässiger ist ein „Diener von St. Goinfrain“, mit einem Wortspiel auf goinfre, d. i. gefrässig.

Ein Trunkenbold verehrt St. Lichard, einen ersonnenen Heiligen, dessen Name zurückgeführt werden muss auf lécher (lecken für trinken) oder Ste. Chopinette (dimin. von chope = Bierglas).

Das Entstehen einer Schutzheiligen wie Ste. Bouteille (= Flasche) lag nach der Rabelaisischen Verehrung der dive bouteille nicht weit. Die Zunft der Zelateurs de Ste. Beuverie war im Mittelalter gross[1]).

Ist das Kind im Begriff zu weinen, so ist es, nach dem französischen Sprichwort, auf dem Weg nach Ste. Larme. Im Niederländischen sprechen wir in diesem Fall von den Waterlanders (= Wasserländer), und es scheint mir nicht zu bezweifeln, dass wir hier wieder einen ersonnenen geographischen Namen haben; dass aber zur Verbreitung der Redensart das echte Waterland in der Nähe von Amsterdam — gut bekannt durch Broek in Waterland — beigetragen hat, halte ich für sehr wahrscheinlich.

Kennt die Volkssprache heute nicht mehr Sankt Noywerc, d. h. den Schutzpatron des Müssiggangs, so lebt doch der H. Maandag (Montag) fort, ebenso in den Niederlanden wie in Frankreich und England. Der Galizische Wasserträger Gil Peregil war, nach dem Zeugnis des gemütlichen Washington Irving, sehr treu im Feiern aller Heiligenfeste, „and of St. Monday into the bargain“.

Zu derselben Familie gehört bei den Wallonen St. Fadou (von fade schlaff, faul) und der noch nicht kanonisierte Lazybones der Engländer.

1) Stecher, Hist. d. l. Littér. Neerl. en Belgique p. 199.

Ferner werden in der Volkssprache auch Heiligennamen ersonnen, um einen Zeitpunkt in einer eigentümlichen Weise anzudeuten. In der pittoresken Sprache der französischen Schuljugend heisst z. B. der Tag, wenn die Ferien anfangen, St. Fout-le-Camp.

IV.

Der Ursprung solcher Bildungen liegt in der Analogie mit einer Menge allgemein gebräuchlicher Zeitbestimmungen. Wir wissen alle, dass der gemeine Mann die Namen der Heiligen anwendet zur Bezeichnung gewisser Zeiten, nach welchen er seine Beschäftigungen regelt. Wir lesenden Stände würden wahrscheinlich in keiner geringen Verlegenheit sein, wenn man uns erklärte, dass diese oder jene Pflanze an dem und dem Heiligenfeste gesäet werden müsse, wie z. B. die Zwiebel auf St. Gregorius d. i. den 12. März.

So ersann der Volkshumor bei uns Heilige wie S. Nimmermeer, den Bruder des deutschen S. Nimmerling oder S. Nimmerlein, sowie auch des S. Jamais der Franzosen.

Diese Zeitbestimmung ist jedoch nicht so verbreitet als gewisse andere, gebildet durch einen Wortverband, aus dessen komischer Zusammenstellung die Unmöglichkeit oder die Unwahrscheinlichkeit von selbst hervorgeht.

Schon im Mittelniederländischen kommen Redensarten vor, in welchen örtliche und zeitliche Bestimmung scherzhaft zusammengeworfen wird.

Reinaert, der Schalk, bindet dem Löwen die schlau erfundene Fabel auf von dem Schatz, der zu Kriekeput vergraben liegt. Der König kennt aber den schlauen Gast und fürchtet, dass Kriekeput ein „geveinsde (ersonnener) Name“ sei. Nein, König, antwortet Reinecke darauf:

. . . . ghi sijter also na,
Alse van Colne tote Meie (vs. 2641)

d. h. Sie sind soweit davon, als von Köln bis zum Mai = was Sie denken, ist unmöglich.

Dergleiches Wortkoppeln ist also sehr alt und bis auf unsere Zeit bekannt geblieben. Noch heute, scheint es, bestehen in Süd-Deutschland zahlreiche Ausdrücke wie zwischen Pfingsten und Strassburg, oder zwischen Pfingsten und Esslingen, mit der Bedeutung von nirgends, als Antwort auf Fragen, welchen man ausweichen will[1]).

Auch in den lateinischen Gedichten des Mittelalters finden sich Beispiele. Inter Pascha Remisque (zwischen Ostern und Rheims) liest

---

1) S. van den Vos Reinaerde (Ed. Martin) Anm. zu vs. 2641. Auch ed. Jonckbloet, Bijvoegsel zum Glossar. S. ferner C. Müller-Fraureuth: Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen (Halle 1881) p. 104 (Anm. 62).

man im Reinardus II, vs. 690; und weiter (ib. IV, vs. 970) inter Cluniacum et sancte festa Johannis obiit (d. i. er starb zwischen Cluny und S. Johannes).

Tuinman (Nederduitsche Spreekwoorden I, p. 334) erwähnt den niederländischen Ausdruck: van Aken tot Paschen (= von Aachen bis Ostern); auch hat er: tusschen Kalis und Sinte Reinuit, welches er aber nicht erklärt. — Noch heute ist die französische Redensart: cela s'est passé entre Maubeuge et la Pentecôte (das ist geschehen zwischen Maubeuge und Pfingsten) in vollem Gebrauch.

Pierrot in Molières Don Juan ou le Festin de Pierre (II, 1) spricht von einer „garderobe“ (= Schürze) aussi large que d'ici à Paques. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Molière, um den komischen Effekt zu steigern, seiner Person eine dieser populären Massbestimmungen in den Mund gelegt hat.

Es giebt zahlreiche Redensarten, um eine Zeit anzudeuten, welche niemals kommen soll. Dabei nimmt der Volksgeist oft seine Zuflucht zu kirchlichen Festen, wobei dann eine komische Unmöglichkeit hinzugefügt wird.

Sehr gewöhnlich ist unter anderm die Redensart: als Paschen en Pinkster op éen dag vallen (wenn Ostern und Pfingsten auf einen Tag fallen); oder: als Paschen op een Maandag valt (wenn Ostern auf einen Montag fällt).

Es giebt sogar ersonnene Festnamen, um dasselbe auszudrücken: te Pruimpaschen heisst es in Limburg, als de kalveren op 't ijs dansen (Pruimpaschen aus pruim = Pflaume, und Paschen; wenn die Kälber auf dem Eise tanzen). Statt Pruimpaschen sagt man auch Sint Jutmis oder Juttemis, ein Ausdruck, der schon 1738 bei Marin (Dict. franç. hollandais) vorkommt.

Auch im Französischen finden sich dergleichen komische Redensarten. Cela arrivera, heisst es, si le Carême dure sept ans (= das wird geschehen, wenn die Fasten sieben Jahre dauern); oder auch: la Semaine des trois Jeudis (= die Woche der drei Donnerstage). Zuweilen wird dieser letzten Redensart hinzugefügt: quarante jours après Jamais (= vierzig Tage nach Nimmer).

In demselben Falle antwortete der Italiener mit einem assonantischen Reim:

Il dì di San Bellino,
Tre dì dopo il giudidio

(d. i. den Tag des S. Bellino, drei Tage nach dem letzten Urteil). S. Bellino ist ebenfalls ein ersonnener Heiliger[1]).

Man könnte diese Redensarten ohne Mühe vermehren; die gegebenen

---

1) S. Rolland, Rimes et Jeux de l'Enfance (Paris 1881) p. 289.

Beispiele mögen aber genügen. Wir haben noch für das niederländische Sprachgebiet eine Redensart zu erwähnen, bei welcher wir einen Augenblick stillzustehen wünschen.

Niemals heisst oft in Limburg: als de klaver uit 't veld is (= wenn der Klee aus dem Felde sein wird); aber, viel charakteristischer, in Flandern in der Umgangssprache ganz gewöhnlich, und sogar in geschriebener Rede: In't jaar Een, als de Uilen preeken (= im Jahr Eins, wo die Eulen predigen). Es ist wahrscheinlich, dass dieselbe durch ganz Belgien geht; bisweilen aber finden sich Abweichungen, sowie in Maastricht, wo sie lautet: in et jaor ein esten uil preek[1]). In West-Flandern sagt man auch: In't jaar blok als de uilen kraaien en de koeien met patijnen gaan (= im Jahr Block, wo die Eulen krähen und die Kühe mit Holzschuhen gehen)[2]).

Über den Ursprung dieser Redensart sind mehrere Vermutungen ausgesprochen worden. G. D. Franquinet versuchte die folgende Erklärung: Könnte man, sagt er, den Ursprung dieser Redensart nicht in der Volksüberzeugung suchen, dass, im Gegensatz zu unserer christlichen Zeitrechnung und zu der Predigt des Wortes Gottes, eine neue Jahrzählung und insbesondere eine Predigt des dummen Unglaubens (hier vorgestellt durch eine Eule, das Symbol der Finsternis und des Unverstandes) unmöglich sind?

Nicht mehr Wert hat die Mutmassung von J. De Smet[3]). Er will nämlich die Eule in dieser Redensart für einen Spottnamen ansehen, der im Jahre 1801 den Priestern gegeben ward, welche sich vor den französischen Sansculotten verbergen mussten und genötigt waren, des Nachts zu predigen. Das Bestehen dieses Spottnamens hat er durch nichts bewiesen und sich sogar, um die Redensart für seine Erzählung passend zu machen, erlaubt, in derselben das Tempus des Verbums zu ändern: In het jaar Eén, als de uilen preekten. Dass dieses die echte Form nicht ist und die Volkssprache wirklich das Präsens anwendet, erhellt aus Schuermans Algemeen Vlaamsch Idiotikon, s. v. jaar.

Alles, was zur Erklärung dieser Redensart angeführt ward, ist daher wenig gründlich. Der Ursprung liegt auch wahrscheinlich ausserhalb Flanderns und geht weiter zurück als zum Anfang unseres Jahrhunderts; denn auch Deutschland kennt ein Jaar Een; „das Jahr Eins nämlich, wo die Elbe brannte und die Bauern mit Strohwischen löschen kamen[4])“.

---

1) G. D. Franquinet, Hoe het Volk spreekt te Maastricht in der Zeitschrift Maasgouw (1880–1886) in Nr. 2894.

2) De Bo, Westvlaamsch Idiotikon (2. Aufl. 1892) s. v. blok.

3) Overleveringen, Legenden en Bijgeloovigheden, Gebruiken, Uitvindingen, Gedenkstukken, enz. der Menapiers. (Brugge 1886) p. 284. Ein albernes Buch.

4) C. Müller-Fraureuth, Lügendichtungen, p. 104.

Leider können wir für das Alter weder der niederländischen, noch der deutschen Redensart Belege beibringen. Die äussere Form dieser letzten erinnert aber an die Menge anderer, in denen der komische Effekt erreicht wird durch eine Verwechselung zwischen Subjekt und Prädikat. Solche Umkehrung geschieht mehr in der Volkssprache. Fragt das Kind z. B., was oder wieviel es bekommen werde für einen oder den anderen kleinen Dienst, den es geleistet, so antwortet die vlämische Mutter scherzhaft: Alle guldens drij maanden (= jeden Gulden drei Monate). Ist es nicht eine ähnliche Umstellung, welche den Worten der Marschälle des Brautzugs auf der schwedischen Insel Huckö zu Grunde liegt, wenn sie, um der Gesellschaft den Durchzug zu erkaufen, versprechen, dass „Jeder Mann ein Stoof Heu, jedes Pferd ein Bund Bier erhalten“ werde[1])?

In der Litteratur früherer Jahrhunderte sind solche Umstellungen ungemein zahlreich. Fischart, eine sehr reiche Quelle für die Geschichte des Komischen, sagt unter anderm in seinem Binenkorb (200): Zur zeit, da die bach branten und man mit stroh leschte, die bauren bollen, die hund mit spissen herausloffen, nemlich zur zeit des strengen Finkenritters.

Die Erwähnung von dem Namen des Finkenritters führt uns mitten in die komische Litteratur des XVI. Jahrhunderts, von welcher die unter diesem Titel bekannte Sammlung von Schwänken und Erdichtungen die beste Vorstellung giebt. Dieses Buch erschien etwa 1559, es ist aber nur eine Kompilation von Stoffen, welche schon lange unter dem Volke gäng und gäbe waren.

Bis auf unsere Zeit hat das Volk sein Vergnügen daran gehabt, Unsinn und Lügen zu ersinnen; es hat auch wohl zuweilen Unsinn dichten wollen. Bis heute sind Lügenlieder und Lügenmärchen bekannt geblieben, in Holland[2]) wie in Flandern, in Frankreich wie in Deutschland. So sehr findet das Volk Vergnügen an den Bildern, welche es sich schafft, wenn es seiner Phantasie die Zügel schiessen lässt, dass noch heute, in Flandern wie anderswo, häufig ein Streit um die grösste Lüge eine Nummer des Kirmessprogramms ist.

Es besteht eine ganze Litteratur lügenhafter Fiktionen, von denen die ältesten, welche uns bekannt sind, zum XI. Jahrhundert hinaufreichen. In diesen findet man auch die Quelle von all den Lügen, welche noch heute unter dem Volk umlaufen.

Das Jahr Eins, auch das Jaar Eén der Flamländer, scheint mir zu diesen Schöpfungen zu gehören, von denen mehrere in der heutigen Volkssprache übrig geblieben sind, in erster Stelle der Name des ersonnenen Landes.

---

1) L. v. Schröder, Hochzeitsgebräuche der Esten, Berlin 1888, p. 63.

2) S. Kalff, o. c. p. 489.

Für das niederländische Sprachgebiet liefert wohl die älteste Anspielung auf dasselbe eine Stelle der mittelniederländischen Klute (= Schwank) van Pleyerwater. Die Frau beauftragt Werrenbracht, ihren Mann, playerwater, d. h. Spielwasser (von plaren, spielen, cf. eng. to play) zu holen. Dieses Wasser ist eine Erdichtung der spielerischen Phantasie. Auf seine Frage, wo dieses zu finden sei, antwortet die Frau:

(vs. 46) Tonvreen, in oest lant, in het vloeyt boghe*
Uten berghe van ontwijste bij tal van drofheyen.

Professor Moltzer (Middelnederl. dramatische Poëzie, Groningen, J. B. Wolters, 1873) erklärt p. 260 diese Stelle: „Tonvrede, d. i. te onvrede, dus zooveel als in onrust en bekommering; de vrouw maakt er maar wat van, om Werrenbracht te verschalken“ (d. h. tonvrede, d. i. zu Unfrieden, also soviel als in Unruhe und Besorgnis; die Frau macht nur etwas daraus, um W. zu hintergehen“.

Bis dahin Moltzer. Die Stelle muss wohl ganz anders aufgefasst werden. Die Frau, meine ich, gebraucht ersonnene Ortsnamen, deren wir früher soviel Beispiele gaben: Zu Onvrede, der Berg von Ontwijste, d. i. der Unweisheit oder Thorheit; das Thal van Droefheid, d. i. Trübsinn. Alle diese Orte werden vom Dichter selbst nach Oestlant (= Ostland) verlegt, das ebenfalls, trotz unserer mittelalterlichen Lieder, welche eine historische Farbe haben, als ein fiktives Land wird aufgefasst werden müssen [1]).

Zu demselben Gebiet gehört das Engeland, das in niederländischen Liedern aus früherer und späterer Zeit vorkommt und von Mannhardt gedeutet wird als das Land der Engel oder das Seelenland [2]).

Mehr populäre Namen für ein ersonnenes Land sind das Luilekkerland (= Schlaraffenland) und die Verkeerde Wereld (= Verkehrte Welt). Bevor wir aber auf diese zwei Schöpfungen des Volkshumors näher eingehen, müssen wir noch mit einem einzigen Wort eine andere Redensart erwähnen, in den südlichen Niederlanden wohl geläufiger als in den nördlichen.

Loop naar Bommelskont (Lauf nach B.) ist eine Art Verwünschung, in welcher wieder ein fiktives Land zu stecken scheint. Das Wort Bommelskont findet sich, nach Harrebomee, noch in einer anderen Redensart: Hij gaat naar Bommelskont, sagt man, drie uren boven de hel, daar de honden met het gat blaffen,“ (d. h. er geht nach Bommelskont, drei Stunden über der Hölle, wo die Hunde mit dem Hintern bellen) angewendet im Falle, wenn man sich mit Sachen abgiebt, welche nicht zu entwirren sind.

---

1) G. Kalff, o. c. p. 369.
2) G. Kalff, o. c. p. 492.

Das Schlaraffenland und die Verkehrte Welt sind zwei ganz verschiedene Schöpfungen.

Der älteste Bericht über das Schlaraffenland im Niederländischen reicht bis zum XV. Jahrhundert; nicht als Luilekkerland, sondern mit dem Namen von Cockaenghen. Es ist schwer zu bestimmen, wann dieses Wort ausser Gebrauch gekommen ist, aber Kiliaen (XVI. Jahrhundert) kennt nur Luy-leckerland. Der Titel der Sproke (= Schwank), in welcher dieses ideelle Land erwähnt wird: „Dit is van dat edele lant von Cockaenghen“ weist zurück auf eine französische Quelle, welche in dem Fabliau de Coquaigne gesucht werden dürfte, der ins XIII. Jahrhundert gehört[1]).

Die bestbekannte Schilderung des Luilekkerlandes ist die, welche Hans Sachs in seinem ergötzlichen Schwank Das Schlauraffen Land vom Jahre 1530 lieferte. Es liegt bei ihm, nach einer Ortsbestimmung, welche wir schon früher kennen lernten, „drey meil hinter weynachten“. Die Arbeit, die man zu vollbringen hat, um dahin zu gelangen, ist ganz in Übereinstimmung mit dem Charakter des Landes: man muss einen Berg von Reisbrei von drei Meilen durchessen. Nicht nur Faulheit, sondern auch all die übrigen Laster und Fehler werden mit Gut und Würdigkeiten belohnt, während derjenige, welcher sich verständig und ehrbar zeigt, in jenem Lande nicht zurecht kommt. Diese Züge sind ungefähr dieselben als die, welche man in einem niederländischen Lied des XVII. Jahrhunderts antrifft, welches Kalff mitteilt[2]).

Während das Schlaraffenland sich gewissermassen auffassen lässt als eine Parodie des christlichen Paradieses, ist die Verkehrte Welt ein Mythus, welcher sich ziemlich spät nach den Erdichtungen der Volkspoeten aus früherer Zeit von der Sippschaft des Finkenritters gebildet hat. Waren dergleichen Märchen schon früher bei dem Volke beliebt, wie der Finkenritter zur Genüge beweist, so erhielten sie in der Schöpfung der Verkehrten Welt einen festen Körper. Der ganze Mythus beruht auf einer Umstellung zwischen Subjekt und Objekt: in dem Finkenritter wird gesprochen von einem Ort, wo unter anderm die Frucht den Baum trägt, die Hunde von dem Hasen erwischt werden, die Schafe die Wölfe hängen, Hühner und Gänse die Füchse belauern, und die Mäuse die Katzen fressen. Zu der Befestigung und Verbreitung des Mythus trugen ohne Zweifel die populären Kinderbilder bei, und von der Verkehrten Welt ist nl. ein sehr bekanntes Bild vorhanden, das noch heute zu Epinal und Metz immer neu aufgelegt wird. Auch in den Niederlanden kannte man dieses Bild; es gehört sogar zu denjenigen, welche „der niederländischen Jugend

1) F. J. Poeschel, Das Märchen vom Schlaraffenland. (Halle 1878) p. 22.
2) o. c. p. 490.

wenigstens zwei Jahrhunderte zum Vergnügen dienten und die Einkünfte des Schulmeisters nicht wenig vermehrten[1]).

Hiermit wollen wir unsere Liste von scherzhaft angewendeten Eigennamen schliessen. Die angeführten Beispiele, welche ohne Mühe vervielfältigt werden könnten, genügen, um uns einen Einblick zu öffnen in die Volkspsychologie. Sie werfen ein helles Licht auf die stets in den Vordergrund tretende Spottlust des Volkes, welche durch die Feder eines einigermassen begabten Dichters zu einer reichen Quelle komischer Effekte und Situationen werden kann. Die Autorität eines Mannes von Talent trägt manchmal kräftig dazu bei, um manchen dieser Redensarten und Ausdrücke, welche sonst nur zur Volkssprache gehören und deshalb meistens als trivial verurteilt werden, in den allgemein gebrauchten Wortschatz Eingang zu verschaffen. Für das niederländische Sprachgebiet hat Breero gewiss mehr als eine solcher Redensarten, wo nicht weiter bekannt gemacht, so doch am Leben erhalten. So übt das Volk stets Einfluss auf die Bildung oder Bereicherung des Wortschatzes der Sprache, und, unter den linguistischen Thatsachen, auf welche es sein persönliches Siegel prägt, giebt es keine, in welchen sich sein Charakter und seine eigentümliche Philosophie besser abspiegelt, als die scherzhaft gebildeten oder scherzhaft angewendeten Eigennamen.

Der Geruch
vom Standpunkte der Volkskunde.

Von Dr. M. Höfler.

Die Entwickelungsgeschichte, die grosse Lehrmeisterin und Pfadfinderin in der Physiologie, wies nach, dass die Geruchsmembrane der Nase beim Embryo aus Hautgebilden entsteht; die Sinnesempfindungen des Geruchsorganes sind demnach nur Modifikationen der ursprünglich bloss der Haut zukommenden Empfindungen. Die Nase, das Schutz- und Traggerüst für die Geruchshaut, welcher ein ganz bestimmter Kreis von Empfindungs-Qualitäten zukommt, ist, wie „der biblische Medikus“ (1743) sich ausdrückt, „zu nicht geringer Zierde des menschlichen Körpers mitten in dem Angesicht hingestellt“, zwischen die Augen und oberhalb des Geschmack-

1) G. D. J. Schotel, Vaderlandsche Volksboeken en Volkssprookjes I, p. 304.

organes. Wo dieser Sinn besonders entwickelt ist, wie z. B. beim Spürhunde, da ist auch dieses Knochengerüst besonders weit vorgestreckt. Die Anthropologen der Neuzeit würdigen bei ihren Messungen des Gesichtsschädels die Grössenverhältnisse des Nasengerüstes zum übrigen Gesichtsschädel eingehender Untersuchungen. Nach seinen Messungen findet z. B. J. Ranke (Beitr. z. Anthropol. Bayerns 1892 S. 107) „die Anschauung, dass die Form der Nase ein Wertmesser der Physiognomik sei, für wirklich begründet, so dass die Nase als Merkmal für die Gehirnentwickelung innerhalb gewisser Grenzen einen diagnostischen Wert erhält“.

Für den Forscher auf volkskundlichem Gebiete braucht es darum keine Entschuldigung, wenn er diesen sogenannten niederen Sinn auch in das Gebiet seiner Aufmerksamkeit einbezieht unter Berufung auf das Wort des Terenz: Nil humani a me alienum puto; dem Arzte ist diese Aufmerksamkeit ohnehin eine Berufsaufgabe. „Ehrlichen und reinlichen Leuten ist es allerdings eine Scheu und Schande,“ meinte der Koburger Arzt Kolreuter (1574), „die Nase mit Gunsten über allen Unlust zu recken; wir Ärzte müssen es aber doch bisweilen thun, alles dem Menschen zum Besten und um unseres Berufes willen.“

Vom kulturhistorischen Standpunkte aus erinnert uns der Geruchssinn so recht an das Platosche „Tier für sich innerhalb des Menschen“, an die rein tierischen Triebe des Menschen, den Nahrungs- und Geschlechtstrieb, diese mächtig drängenden Faktoren in der menschlichen Kulturentwickelung.

So veredelt und verfeinert, ja fast fadenförmig uns auch heutzutage der Zusammenhang des Geruchsinnes mit dem Geschlechtstriebe erscheinen mag, immerhin dürfte ein solcher doch noch bestehen; nimmt man doch an, dass die Nasengrösse mit der Grösse der Geschlechtsorgane beim Menschen eine gewisse Kongruenz habe. Wahrhaft poetisch schildert Ranke („Der Mensch“ I. 556) den Zusammenhang der Höhe der Sinneseindrücke mit den verschiedenen Altersstufen: „die Sinne sind die eigentlichen Freudenbringer des Menschen, jeder in verschiedenem Masse für die verschiedenen Lebensalter; die erste Jugend hat ihre grösste Freude an den Empfindlichkeiten des Geschmackssinnes; dann suchen der schwärmerische Jüngling und die Jungfrau im Dufte der Blumen und Blüten freudigen Genuss ... das Auge ist der Freudensinn des Alters.“ Das geschlechtlich-apathische Alter ist für Gerüche sehr abgestumpft und bei vielen Greisen fehlt nach J. L. Prevost das Geruchsvermögen ganz. Bei sexuellen Irritationszuständen beobachtet man nicht selten auch Geruchshallucinationen. Je duftender der „Schmeckbüschel“ der bäuerlichen Geliebten, je feiner das Parfüm des Billet-doux, desto wonniger fühlt sich der Verehrer. Wenn der verliebte Bursche seiner Auserwählten einen Apfel zu essen giebt, den er vorher eine Zeitlang unter der Achsel getragen hat, so liegt dieser Spende die Hoffnung auf Gegenliebe zu Grunde,

die dieser Geruch erwecken könne. Der Manzanille-Baum (Hippomane Mancinella) sollte — allerdings nur im Glauben der Alten, dem vielleicht keine Erfahrungsthatsache zu Grunde lag — durch seinen Blütenduft eine an die Rosswut (hippo-mane) grenzende physische Liebe erzeugen. Dass aber jeder Wohlgeruch zugleich auch ein wohlthuendes Aufregungsmittel für das sensuelle Leben überhaupt sei, ist kein blosser Glaubenssatz. Lüstlinge gebrauchen zur Erregung ihrer geschlechtlichen Sinne gar oft der verschiedensten Parfümerieen, die einen Geruchsrausch erwecken, ähnlich den Wollustdüften des Orientalen.

Wir wollen aber diesen Gedankengang, der uns auf niedrigere Kulturstufen oder Entwickelungszustände zurückführen würde, nicht weiter verfolgen.

Viel auffälliger und jedem riechenden Menschen bekannt ist nun der Zusammenhang des Geruchsinnes mit dem Nahrungstriebe. Wie feinfühlig ist diesbezüglich die Tierwelt vom naseweisen Spürhunde bis zur eilfertigen Aasfliege; allerdings übertrifft der Geruchsinn der meisten Säugetiere den des Menschen weit, obwohl letzterer z. B. noch 0,000 000 5 *mg* Moschus und 0,000 000 1 Cumarin riecht; letzteres ist in den volksüblichen Geruchsmitteln (Heublumen, Waldmeister, Steinklee, Gartenraute etc.) enthalten; ebenso ist das menschliche Geruchsvermögen für Essigsäure 0,000 3 *mg* besonders empfindlich. Dieser feine Geruchsinn ist eine regulatorische Einrichtung für die Nahrungsaufnahme auch beim Menschen; wie oft führt das sich entwickelnde Kind seine Finger, die einen ihm noch unbekannten Gegenstand halten, mit diesem zuerst zur Nase und dann zum Munde und auch später noch riecht das grössere Kind mit Vorliebe und nach Affenart an allen neuen Gegenständen; unbewusst scheinbar will es lernen den Geruch zu trennen vom Geschmacke; denn Geruchs- und Geschmacksempfindungen verschmelzen gerade beim bearmten Geschöpfe, das sich seine Nahrung herbeilangen kann, am innigsten; ja sogar so innig, dass z. B. bei dem Alemannen- und Bayern-Volke noch heute „schmecken“ ausschliesslich für „riechen“ landläufig geblieben ist[1]). Das Volk denkt nicht daran, die Geruchsempfindungen von den Geschmacksempfindungen sprachlich zu trennen, weil eben unter den gewohnten Verhältnissen ein zugleich schmeck- und riechbarer Stoff mit dem Geschmacksinne auch immer den Geruchsinn anregt gemäss dem anatomischen Bau der Nasen-, Rachen- bezw. Mundhöhle, in der die flüchtigen Substanzen, die auf die Zunge gebracht werden, durch die Choanen-Öffnung auch in die Nasenhöhle dringen.

Neben den Nerven des Geruchsinnes (Olfactor) besitzt die Nase gleich der Zunge auch Nerven (vom ersten und zweiten Ast des Trigeminus), die der allgemein verbreiteten Tastempfindung dienen und so bethätigt die

1) Verweis auf ahd. mhd. Wörterbücher und Schmeller.

Nase ihre Teilnahme an dem, was in der Mundhöhle vorgeht, nicht bloss durch die eigentlichen Geruchsempfindungen, sondern auch durch (prickelnde, beissende, stechende etc.) Tastempfindungen. Während aber beim Geschmacksinne nur süss, sauer, salzig (oft mit „sauer" nicht bloss vom Kinde, sondern auch vom Erwachsenen verwechselt) und bitter („hantig")[1]) geschmeckt wird, alles Übrige aber undefinierbar „eigentümlich" bleibt, sind die physiologischen Reizquantitäten, die die physikalischen Agentien der Düfte und Gerüche auslösen und sich dem Sinne kundgeben, weit mannigfaltiger. Der weit leichter bewegliche Geruchsnerv kommt so dem nahegelegenen, aber in Bezug auf Reizempfindungen langsameren Geschmacksorgan sehr zu Hilfe. Wäre ein nicht riechender Mensch in Bezug auf die Auswahl seiner Nahrung ganz allein auf die Selbsterfahrung seiner Zunge angewiesen, er würde den Mangel dieses niederen Sinnes sehr bald beklagen müssen, auch wenn er gerade kein Gastrosophos wäre; ein fein riechender Mensch wird auch caeteris paribus eine bessere Küche haben und gesunder wohnen. Die Trennung der Lust- und Unlust-Empfindungen ist eine bei allen sensitiven Nerven vorkommende Thatsache, da jeder solcher Nerv derartige subjektive Qualitätsempfindungen auslöst, so auch beim Geruchsnerv, der sogar grössere und individuelle Freiheiten in dieser Beziehung erlaubt und die vielseitigsten Accomodationen zulässt. Ob es wohl auch eine individuelle Harmonie der Gerüche giebt, die uns die Anhänglichkeit an die Heimat, den hochentwickelten Heimatssinn mancher Tiere (Hunde, Katzen u. a.), wenigstens zum Teil, erklären könnte?

Starke, namentlich ungewohnte Gerüche werden fast immer zuerst unangenehm empfunden. Geisteskranke haben fast ausschliesslich unangenehme Gerüche; Hypnotisierte riechen ungemein weit und selten Unangenehmes. Der allmählich angewöhnte, zuerst unangenehm empfundene Geruch eines Stoffes kann nach und nach zu einem individuell beliebten Parfüm werden (Jodoform, Karbolsäure z. B. bei Ärzten) oder sich sehr abstumpfen. Die Lieblichkeit des Geruches, die allerdings viel öfter individuell ist, setzt im allgemeinen eine gewisse Verdünnung des Geruchs-Agens in dem jeweiligen Menstruum voraus, damit sie als solche sich bemerkbar macht.

Man könnte nun die Frage aufwerfen, ob das Landvolk Geruchsempfindungen schlechter percipiert als der Städter? Wenn man auch zugeben muss, dass der Städter im allgemeinen in einer weniger reinen Athemluft lebt und dementsprechend die Geruchsempfindungen sich bei ihm abstumpfen könnten, [eine Abstumpfung, die auch das von den europäischen Kulturstätten aus ins Landvolk verbreitete Tabakschnupfen als

---

1) „hantig" ist sowohl bitter, scharf, als salzig und sauer, stets im Gegensatz zu süss.

Abwechselung bietendes Nasenreizmittel uns erklären könnte] und wenn man auch wieder zugeben muss, dass der Städter und namentlich der Gastrosoph eine grössere Auswahl von Geruchsbezeichnungen hat, weil er auch mehr Vorstellungskreise besitzt, die er damit in Verbindung bringen kann, so wäre es doch irrig, daraus auf eine mangelhaftere Geruchsperception beim Landvolke zu schliessen. In der volksüblichen Sprache Altbayerns fehlen allerdings die Ausdrücke: „riechen“, „modern“, „duften“, „ranzig sein“ u. s. w.; das Volk kennt aber „schmecken“ und „stinken“ und schafft sich aus dem Kreise seiner Vorstellungsbegriffe durch das Deminutiv-Anhängsel „eln“ eine Reihe von Geruchsbezeichnungen, deren Anzahl für eine solche Armut an Geruchs-Prototypen gerade nicht beweisend ist, z. B. schmiergeln (zu Schmer, Fett), graweln (zu grau, nach grauem Schimmelpilz der Speisen riechen), schimmeln, böckeln, muffeln, fauleln, räucheln, brandeln, möseln, schwitzeln, kutteln, höseln u. a. Es geht hier beim Geruchsinne wie beim Farbensinne; das Landvolk kommt z. B. mit ungefähr 10 Farbenbezeichnungen aus, der Grossstädter aber hat, wie W. Schwartz in dieser Zeitschrift 1892 S. 249 nachwies, 133 solche Bezeichnungen von Farben; der Städter sieht ebenso viele Farben wie das Landvolk; er hat nur mehr Bezeichnungen für die einzelnen Unterarten. Unter normalen Verhältnissen ist für Gerüche eigentlich jeder Mensch, dessen Nasenschleimhaut gesund ist, empfänglich, auch bei sonst verschiedenen Bedingungen[1]); immer aber sind es nur subjektive Vergleiche mit bestimmten realen Typen, mit denen wir diese Geruchseindrücke bezeichnen. Ein besonderer Feinschmecker, Baron Vaerst, fand einmal z. B. in der Schweiz, dass ein Hammelbraten nach Veilchen rieche. Diesen Vorrat an Prototypen schuf und erweiterte erst die fortschreitende Kultur, die das Bedürfnis nach solchen (durch die Notwendigkeit, die Geruchsart zu fixieren und sprachlich zum Ausdrucke zu bringen gegebenen) Geruchsbezeichnungen setzte. Die Ursache des Bedürfnisses ist nach dem Pflügerschen Gesetze auch die Ursache zur Befriedigung des Bedürfnisses. Der Handels- und Warenverkehr war es namentlich, welcher durch die Unterscheidung frischer von alter Ware, echter und falscher Stoffe die Geruchsbezeichnungen erweitern half, nachdem längst vorher schon und in erster Linie die Nahrungsauswahl die Veranlassung zu differenten Geruchsbenennungen gegeben hatte.

Eine der ältesten Bezeichnungen für riechende Stoffe ist z. B. das Aas (ahd. às) = O-as, Ab-ass, Ab-uzz, abseits gelegtes oder weggeworfenes Essen[2]). Hierher reihen sich an: Abwasser = faules, übelriechendes Wasser; Abkraut, Abwurz = übelriechendes Kraut; Abfleisch = ungeniessbares, faules Fleisch; Abfell (A-fel) = (übelriechende?) Hautablösung; Abgeschmack = übelschmeckend, geschmacklos.

---

1) Selbst der Schwerkranke erfreut sich noch am Dufte der Blumen, und noch der Scheintote reagiert auf Geruchsempfindungen, selbst wenn alle anderen Sinnesreize ohne Einfluss geblieben waren.

2) O-aett (Upland) = ekelerregend.

Auffällig ist, dass das Wort „stinken“, dem (nach Kluge) das griechische ταγγύς = ranzig, etymologisch am nächsten steht, im Althochdeutschen und bis zum frühen Mittelalter noch bedeutete: „einen Geruch von sich geben“, ja sogar noch „duften“. Hierher gehören die verschiedenen Stink-Blumen, Stink-Tiere (Wiesel und Wanze), Stink-Wasser (meist Schwefelwasser).

Das „Riechen“ ist eigentlich hierzulande nicht volksüblich; wie schon erwähnt, tritt hierfür „Schmecken“ (G'schmach) ein; riechen ist noch mhd. auch = rauchen, Rauch und Geruch verbreiten. Das Wort „Wass“ ahd. uuâz = feiner Geruch ist ebenfalls nicht mehr üblich (zu ὄζω, οδον) (A-wasel = Aas). Hierher die verschiedenen Ruchgräser, Ruchbäume, Schmeckblumen, schmeckende Wasser etc.

Die übrigen Geruchsbezeichnungen stammen grösstenteils oder fast ausschliesslich aus dem Vergleiche mit südlichen Produkten, wie sie durch die Einführung römischer Gartengewächse und orientalischen Rauchwerkes dem Volke schon sehr gut bekannt geworden waren, z. B. Rosen, Kümmel, Wein, Nelken, Zimmt, Moschus, Balsam etc. Die Ärzte und Klostermönche, Kräutersammler und Warenhändler waren es, die diese nicht einheimischen Geruchsbezeichnungen volksüblich machten und bei botanischen Objekten den geruchlosen oder anders riechenden Pflanzen den Beinamen Hund-, Kuh-, Wild etc. gaben. Die übrigen einheimischen Ruchpflanzen haben Namen, die mit ähnlichen einheimischen Gerüchen verglichen werden; die Kräutersammler verfuhren bei deren Auswahl gerade nicht ästhetisch, deshalb können wir diese Namen zum Teil übergehen; Bock, Wanze, Schwein, Esel, Kröten, Katze etc. lieferten nicht wenige solcher Vergleiche. Als Inbegriff eines besonders feinen Aromas gilt auch heutzutage noch die Apotheke, die vielen Pflanzen die Geruchs-Signatur gab; „mein Wiesen-Heu schmeckt wie eine Apotheke“ kann man hier und da aus bäuerlichem Munde hören. Der Schwefelgeruch (Schwefel ist ein gemein-germanisches Wort, das nach Kluge erstickender, tötender, einschläfernder Stoff bedeutet) kommt bloss dem Teufel und Gespenstern zu im Volksmunde; der urgermanische Lauch, dessen Geruch vielleicht einer der am längsten bekannten Pflanzengerüche ist, wurde nach der Edda (Sigrdrifa-Lied 8) dazu verwendet, um den Meth auf beigemischte giftige und berauschende Gewürze zu prüfen, wobei daran zu erinnern ist, dass man noch heute mit Vorliebe auf das erste Gericht Schnittlauch streut. Der Speisengeruch und der Feuerungsrauch wird wohl für den in Not befindlichen Menschen stets eine Art von „kostlicher“ Witterung gewesen sein; der Almhüttenrauch und der Geruch der sogenannten Samstagnudeln ist noch heute eine solche für Wilderer und Bettelleute.

Die Witterung der Tiere ist besonders lehrreich; so behaupten die Jäger, dass die Gemsen und das Hochwild vor den in Sennhütten eingeräucherten Wildschützen und Hirten weniger Scheu hätten, als vor den kostümierten Jägern und Jagdherren. Hunde auf Einzelgehöften wittern streunende, ihre Wäsche selten wechselnde Vaganten viel rascher als ihnen fremde Einheimische; ebenso wittern die Hunde ganz rasch die Hundefleisch-Verzehrer. Als das Christentum den Genuss des heidnischen Pferdefleisches

verbot, bezw. auf das noch 732 hier zu Lande wild lebende Pferd einschränkte, musste dem Volke der eigentümlich süssliche Geruch auffallen, den die Hautausdünstung der Rossfleisch verzehrenden Altgläubigen hatte und den noch heute das Volk verabscheut. Vielleicht hat der Name Hunde-Ross-Kraut mit diesem Geruche des Hundefleisch- oder Pferdefleisch-Opfers in der Heidenzeit einen Zusammenhang. Von Pflanzennamen sei hier noch „Siebengezeit“ erwähnt (Melilotus caeruleus, Foenum graecum), das seinen Namen davon haben soll, dass es siebenmal in der Tageszeit dufte; es ist aber wahrscheinlicher, dass es seinen Namen von den sieben kanonischen Zeiten (horae) der Klostermönche hat, die die wohlriechende Pflanze in die betreffenden Abschnitte ihrer Gebetbücher legten, wie noch heute das sogenannte Bauernherbarium in Gebetbüchern zu finden ist. Die Klöster, namentlich die Nonnenklöster, verfertigten auch kunstvoll gefasste kleine Ossuarien aus Teilchen von Reliquien, wie sie noch heute zu finden sind. Die Einbalsamierung der Heiligen-Reliquien und der damit getriebene Handel brachte dem Volke neue „wunderbare“ Gerüche zur Kenntnis. „Caeterum ex reliquiis Sanctorum saepenumero odorem suavissimum fuisse emissum passim docent scriptores,“ schreibt Meichelbeck in seinem Chr. Benedictorum unterm Jahre 1053. Solche Heiltümer verbreiteten in ihrer Umgebung die Düfte orientalischer Balsame und Harze und so stand mancher Zellenmönch „im Geruche der Heiligkeit,“ den die anderen nicht genossen.

Wie viele Gerüche in einem Raume, z. B. einer Wohnstube vorhanden sind, so können sie für den darin Wohnenden vollständig durch Abstumpfung verschwinden; nach Kussmaul sind schon die Neugeborenen für beständige, auch starke Gerüche bald abgestumpft. So gewöhnt sich der Mensch mit der Zeit an die übelriechendste Atmosphäre (z. B. Kutscher an den Stallgeruch), die auf den nicht daran gewöhnten Mitmenschen oder fremden Reisenden eine geradezu betäubende Wirkung haben kann. So kommt es, dass fast jedes Volk das andere als stinkend bezeichnet (Völker-Geruch); vergl. die orientalischen Juden noch heute (im Mittelalter war „Stinker“ ein Schimpfname für Juden), den Neger-Geruch u. s. f. Die geringere Hautpflege, die künstlichen Hautschmieren, die verschiedene Bekleidung (Wolle, Pelze etc.) und vor allem die verschiedene Nahrung werden daran mehr Schuld tragen, als der noch sehr zweifelhafte specifische Rassen-Geruch. Allerdings duftet auch der Mensch unter abnormen Verhältnissen verschieden, z. B. Wöchnerinnen, Menstruierende, Totkranke (moschusartiger odor mortis, der vielleicht die Veranlassung gab zur Fabel vom Tode durch Blumendüfte). Blattern-, Masern-, Influenza-, Rheumatismus-, Syphilis-Kranke riechen ganz verschieden; „er stinkt wie die Pest“ ist noch landläufiger Ausdruck (Sepsis-Geruch); es sind dies aber abnorme Verhältnisse mit abnormen Stoffwechselvorgängen. Der Hircus axillaris scheint international zu sein; lästig wurde dieser manchen Deutschen erst im Mittel-

alter, wie man daraus schliessen darf, dass erst mit der Verwendung der Mineralbäder (15. Jahrhundert) dieser Geruch eine der Indikationen für deren Gebrauch abgab.

Einen unangenehmen Geruch durch andere Gerüche zu verdecken, ist durchaus keine moderne Erfindung; sie ist sicher so alt als die Beigabe von wohlriechenden Harzen oder harzreichen Holzarten zum Brandopfer; der kirchliche Weihrauch ist eigentlich nur eine Ablösungsform für das volle Brandopfer; man wollte mit der Beigabe wohlriechender Harze dieses Brandopfer der Gottheit angenehmer oder „annehmbarer“ machen. Ob die von Tacitus (Germania c. 37) beim Leichenbrande berühmter Männer erwähnten „besonderen Holzarten“ fremdländisch waren, ist zu bezweifeln; wahrscheinlich bedienten sich die Germanen des einheimischen Wachholders, dessen Beeren als „Lohbeeren“, „heilige Weih-Eicheln“ verbrannt wurden; er lieferte die Wodansgerte (Lebensrute) und alte Pestmittel. Der Opferrauch (Geruch) hat als hl. 3 Königsrauch, Rauchkerzchen, Räucher-Essenz noch immer seine nach dem Volksglauben reinigende Wirkung und Verwendung. Der heilige Rauch (Weihrauch) sollte Seuchen, Krankheits-Schelme, Hexen und Teufel vertreiben; die Fäulnis der Luft sollte, wie die Fäulnis des Fleisches, durch Geruchsmittel vertrieben werden; daher noch heute der stinkende Bock im Viehstalle, früher der Wachholderrauch in den Pest-Kontumaz-Häusern, „Rauchhäusern“, das Wachholder-„Glütl“ in den Spitälern (Mitte des 19. Jahrhunderts), das Aufhängen von starkriechenden Hexenkräutern gegen Krankheits-Schelme (Schrätzlein, Putzl, Nörkeln, Heinzeln, Wichtlein, Kunter, Kasermannl, Witemannl, Bilweizen, Töckeln, Truden, Alperer, Gefraischlein, Holzweibl, wilde Ochsner etc. etc.), welche volkstümlichen Krankheitsdämone zur Zeit der humoral-pathologischen Medizinschulen auf den Namen: „phlegmatischer Schleim“ oder „schwarze, verbrannte Galle“ sich umtaufen liessen, während sie heutzutage als Kommabazillus (sogar mit specifischem Sippen-Geruch) als Typhus-, Milzbrand-Bazillus etc. der modernen Kulturmenschheit ihre Visitenkarten abgeben. Aus den staubigen Winkeln der Häuser sucht man die Hexenkraft zu bannen durch antipymotische, starkriechende Frauendreissigstkräuter (Wohlmut, Baldrian, Münze, Wachholder, Weinraute, Teufelsdreck etc.) und aus den Truhen und Schränken durch die motten-, fäulnis- und pestwidrige Citrone[1]) alles schelmenhafte, verzauberte und hineinverhexte Ungeziefer zu vertreiben. Lavendel, Myrte, Thymian, Salbey, Speik, Rosmarin etc. sind solche Wäschekräuter, durch deren Geruch, wie durch den der übrigen G'wand- und Quendelkräuter, Kittelkräuter, Laubquesten (Ruchbirke) etc. man alle krankhaften Agentien zu entfernen bestrebt war.

1) An deren Stelle ist heute meist der „Schmalzapfel“ getreten, d. h. ein wohlriechender, zur besseren Konservierung mit Schmalz bestrichener, glänzender Apfel. Die Apfelsalbe (pomada) mag darum zu den älteren, Ungeziefer vertreibenden kosmetischen Mitteln gehören.

In diese doppelte Rolle eines Unholdinnen und Schelmen vertreibenden und dabei kosmetischen Geruchmittels, das stets bei sich zu tragen ein menschliches Verlangen war, teilte sich der „Gürtler“ oder „Schmecker“, der als „Sonnwendgürtel“ vom Weibe verwendet wurde. Das kraut- und küchenkundige Weib, das stets auch des Schmuckes und Liebreizes nicht vergass, musste zuerst auf wohlriechende, fäulniswidrige, Motten und Geziefer vertreibende Pflanzen seine Fürsorge gerichtet haben, die ihm auch den Vorteil eines für die Festtage bestimmten Kosmetikum boten. Das älteste volksübliche Wohlgeruchsmittel des deutschen Weibes ist vielleicht die Raute gewesen. Unter dem Namen Raute versteht aber das Volk stets wohlriechendes, grünes, vielfach verzweigtes, gelapptes Krautblätterwerk von Blumen verschiedener Arten, hauptsächlich den Beifuss (bibôz = Beistoss = Beiwürze zur alltäglichen Küchenspeise) = Artemisia vulgaris (Schosswurz oder Johannesgürtel), Artemisia spicata (Gürtler, Speik, Stabwurz), Artemisia nana, Artemisia nitida (Schosswurz), Artemisia abrotanum (Eberraute, Stabwurz), Artemisia mutellina, Tanacetum balsamite (Schmecker, Gürtler, Mutterstab, Frauenblatt), Valeriana celtica (Magdalenenkraut, Speik) (Tirol), Senecio incanus (Edelraute), Asplenium, Fumaria, Galega, Thalictrum, Veronica, Ruta graveolens etc. etc. Der Name „Raute“ (Rauten) ist so verbreitet, dieses ureinheimische Kraut so volksüblich und bekannt, seine volksmedizinische Verwendung bei Frauenleiden aller Art so allgemein, bei Milchmangel seine Benutzung durch Hirten und Senner so alltäglich, darf man fast sagen, dass an dem germanisch-deutschen Indigenate dieses ältesten Küchenkrautes (das allerdings mit vielen anderen rautenähnlichen Blättern früher oft verwechselt worden sein mag) nicht zu zweifeln, und die Entlehnung desselben aus dem Lateinischen höchst unwahrscheinlich ist; auch Kluges Wörterbuch hält das lateinische ruta fur „urverwandt“ mit dem ahd. rûta; die Raute, das Graut, ist in der That „die Mutter aller Kräuter“; sie war die Beiwürze (Beistoss, Beifuss) zur alltäglichen Speise wegen ihres Geruches und Geschmackes, sie ist das Sonnenwendkraut, das mit dem ebenfalls uralten Eisenkraut ins Sonnwendfeuer geworfen wird, mit dem sich die Jugend beiderlei Geschlechter bekränzte auf Sommersonnenwendzeit, wovon vier Bündel in der Kammer gegen die Hexen aufgehangen werden, womit sich die Jugend beim Kirchengange heute noch mit Vorliebe ziert[1]), mit dessen Rauch man den „Kunter“ in den Stallungen vertreibt, womit sich das Wiesel (= Jungfrau) beim Kampfe mit der Schlange, wie Lonicerus schreibt, stärkt, eine so allgemein verwendete Pflanze, auf die jede Sennerin heute noch hoch und teuer schwört, dieses Kraut kann nie und nimmer ein entlehntes oder erst eingeführtes sein. Die fremdländischen Kräuter verraten sich nicht nur durch ihren

1) „Herzschmecken“ und „Hutbüschel“ werden diese wohlriechenden Kräuterbündel genannt.

Namen, sondern vor allem durch die Art und Weise ihrer Verwendung und durch die Krankheitsnamen, gegen die sie gebraucht werden; die Raute ist aber geradezu ein Prototyp einer ureinheimischen Pflanze, die ihrem Wohlgeruche ihre frühzeitige Verwendung gegen alle Faulheiten des Fleisches und der Luft verdankt; sie wurde zur Mutter aller in der Küche verwendeten Kräuter: als wohlriechender Rautengürtel wurde dieses Schosskraut, Frauenblatt, Gürtelkraut, Hollenkraut, Schmeckerkraut etc. auf dem blossen Schoss oder Bug (Schenkel) getragen, daher sie auch „Bungler" genannt wurde (Schmeller-Frommann² I. 206. 217 II. 302 der Zillerthaler nennt seine Schenkel noch „Bunglen").

Mit steigender Kultur trat an die Stelle des wohlriechenden Heulagers (Heublumen) das mit solchen Kräutern gefüllte Bettkissen. Dem Bettgaste legte man im Mittelalter solche Ruchsäcklein aufs Kopfkissen: „ez smecket so manz ieuder regt, alsam ez vollez balsmen si" sang Walther von der Vogelweide (L. 54, 14) und der „Schlafkienzl", „Schlafputzen" von der wohlriechenden Rose (heute von Rosa canina) (Rosenkönig auch genannt) wurde als Wunscherfüller und Fruchtbarkeitsmittel unters Schlafkissen gelegt; so kam auch der Thymian zur Benennung: „Unser Frauen-Bettstroh".

Die wohlriechenden Öle und Salben lernte das Volk des Mittelalters erst durch die Kreuzzüge kennen, desgleichen die warmen Wannenbäder mit wohlriechenden Blumen (Rosen, Liebstöckl, Lavendel, Chamille etc.), die als Zwagkräuter, Badekräuter, Laugenblumen, Waschkräuter etc. solche Verwendung fanden; so warf man auch im Mittelalter Rosen in die Badewannen (Wolfram von Eschenbach, Parcival 166, 26 Lachm.) und die „Rosenbusch-Jungfern" waren an den Höfen eine ganz gewöhnliche Beigabe zum Männerbade. Überhaupt legte das Mittelalter grossen Wert auf aromatische Bäder, namentlich bei Frauenleiden. Die Badestuben-Gelehrten jener Zeit, die sogenannten Bader, wissen auch allerlei Wirkungen zu erzählen von der frischen „Ruchbirke" gegen Hautkrankheiten etc. (s. des Verf. Volksmedizin und Baum- und Waldkult) und dem wohlriechenden, amulettartig am Hinterkopfe getragenen „Hauptkisschen" gegen Schläfrigkeit und Gedächtnisschwäche.

Das Volk der Berge hat, wie jeder Reisende sich überzeugen kann, grossen Sinn für Farben, der sich in verschiedener Weise bemerkbar macht, aber auch für feinere Gerüche. Die Bäuerin pflegt im Wurzgarten, auf der Laube und hinterm Fenster nicht bloss farbenprangende, sondern vor allem „schmeckende" Blumen und selbst der ältere Bauer steckt sich noch eine Wiesenblume auf den Hut, aber dann nur eine „schmeckende" (Maiglöckchen und Schmeckprimel); das junge Volk aber liebt nicht bloss diese, es ziert sich mit Lamberten, mit dem Rauten, mit dem Nagerl (Nelke), für deren Diebstahl nicht jeder Geistliche Absolution erteilt. Für die reine Luft der Berge hat auch der Gebirgsbauer Sinn, er, der an dem würzigen Geruche des Tannenharzes, am Dufte blühender Wiesen ebenso

teilnahmslos vorübergeht, wie an der Düngerstätte und an dem Krautfasse, die ihn gerade so gleichgiltig lassen, wie den Hamburger der Steinkohlen-Geruch oder den Venetianer der Lagunen-Geruch.

Tölz in Bayern.

Kleine Mitteilungen.

Noch einmal die gefesselten Götter bei den Indogermanen.

Von **Wilhelm Schwartz.**

Wenn ich noch einmal auf den Artikel „Die gefesselten Götter bei den Indogermanen“ im II. Bd. unserer Zeitschrift S. 197 zurückkomme, so geschieht es, weil ich inzwischen noch eine höchst interessante Notiz zur Sache gefunden habe, die den behaupteten Hintergrund der dahin schlagenden Vorstellungen in bedeutsamer Weise erweitert und bestätigt.

Im ersten Artikel, um ihn kurz zu rekapitulieren, hatte ich, gemäss der Anfrage von Miss Gertrude Godden inbetreff der gefesselten Götter, namentlich Göttermythen herangezogen, welche sich der Naturanschauung anschlossen, dass die Winde (und überhaupt die Gewitterwesen) gewöhnlich „eingeschlossen“ bezw. „gefesselt“ erschienen und im Unwetter dann, wenn sie an der Arena des Himmels auftreten, ihre Bande angeblich sprengten, bezw. am Ende des Wetters in neue geschlagen wurden. Wie die „Wolke“, aus der die Stürme hervorbrachen, als ein „Berg“, eine „Höhle“, in der sie eingeschlossen gewesen, dabei in der Urzeit aufgefasst wurde, so galten unter anderm die „Blitze“, welche man dabei als „zauberhafte Fäden“ ansah, als wunderbare Bande, die, so fein sie wären, doch schwer zerreisbar seien, wie es noch der Mythos vom Bande Gleipnir, welches den Fenriswolf, d. h. den heulenden Sturmeswolf, fesselt, in der Edda in eingehender Weise ausführt (s. I. Artikel S. 197 Anm. 4).

Eine Stelle des Eunapios von Sardes nun, auf die ich zufällig stiess, lenkte meine Aufmerksamkeit nachträglich noch auf den zauberhaften Gebrauch des sogenannten Windzaubers und lässt diesen höchst bedeutsam für die ganze Sache werden. Wenn wir denselben nämlich bisher nur bei den Nordgermanen und Finnen (nach J. Grimm, M.[3] S. 606 und 1041) kannten, so lehrt uns die erwähnte Stelle, dass er auch in Griechenland heimisch war, und lässt weitere Folgerungen für unser Thema daran knüpfen, indem überall auch in einem Gebrauch das Fesseln der Winde sich als ein Hauptmoment ergiebt.

Denn Eunapios berichtet, dass noch zur Zeit Kaiser Konstantins allgemeiner Glaube in Byzanz war, jemand könne nach Wunsch Winde „fesseln“ und so ihr Wehen verhindern. Er erzählt nämlich, der beim Kaiser hochangesehene Philosoph Sopatros sei von demselben seinen Gegnern preisgegeben und getötet worden, weil sie ihn während einer Hungersnot in Byzanz verleumdeten, er habe die Südwinde „gefesselt“ (κατέδησε), damit Getreideschiffe nicht in die Propontis einlaufen und die Stadt verproviantieren könnten.

Unter dem Reflex dieser Thatsache gewinnt aber die gelegentlich hervortretende Vorstellung bei Homer vom „Fesseln“ der Winde durch die Götter je nach Bedürfnis[1]), vor allem das Bild, wie Aiolos dies ausführt, ein besonderes Interesse. Er giebt bekanntlich dem Odysseus einen Schlauch, in dem alle Winde bis auf den West, der ihn in seine Heimat tragen soll, mit einer glänzenden silbernen Schnur gefesselt sind, welche die Gefährten des Odysseus dann aus Leichtsinn lösen, so dass die eingeschlossenen Winde herausstürmen. Od. 10, 23 ff. heisst es:

νηῒ δ᾽ ἐνὶ γλαφυρῇ κατέδει (die im Schlauch eingeschlossenen Winde)
μέρμιθι φαεινῇ,
ἀργυρέῃ, ἵνα μή τι παραπνεύσῃ ὀλίγον περ.

Und nachher:

βουλὴ δὲ κακὴ νίκησεν ἑταίρων·
ἀσκὸν μὲν λῦσαν, ἄνεμοι δ᾽ ἐκ πάντες ὄρουσαν.

Das Bild erhält nun unter Voraussetzung eines dahin schlagenden Volksglaubens auch in Griechenland eine neue, charakteristische Bedeutung, zumal es in dem Kern der Ausführung genau zu dem Verfahren der nordischen Zauberweiber beim Windzauber passt. Diese verstehen es (wie J. Grimm, Myth.[2] 1041 sagt) angeblich „Wind und Unwetter in einen Sack zu schliessen, dessen Knoten sie zu gelegener Zeit lösen, wobei sie ausrufen: „Wind in Teufels Namen!“ Dann fährt Sturm heraus, verheert das Land und stürzt Schiffe im Meere um“. Das ähnliche Verfahren des Aiolos ist nach allem nun nicht mehr eine poetische Fiktion des Dichters, sondern derselbe hat nur eine alte, auch griechische Tradition vom Windzauber, die sich, wie so viele Arten der Zauberei, als ein altes Erbe aus der Urzeit entpuppt, seiner Darstellung verwebt, indem so es ihm möglich wurde, den Gefährten des Odysseus die Rolle zuzuweisen, die guten Absichten des Aiolos zu vereiteln.

Der zauberhafte Gebrauch aber an sich ergiebt sich in seinem Ursprung, wie die meisten ähnlichen Zauberstücke der Urzeit, als eine einfache μίμησις angeblicher Vorgänge am Himmel, indem der Naturmensch durch Nachahmung derselben dieselben Erfolge zu erzielen gedachte, die mit jenen dort oben verbunden zu sein schienen, in diesem Falle also das Lenken der Winde nach Belieben[2]). Die Wolke wird dabei repräsentiert durch einen Sack (Windsack, Windbeutel), der Blitzesfaden durch einen Strick[3]), und wenn weiter dabei das Schürzen, bezw. Lösen der Knoten an dem Strick eine besondere Rolle spielte, ja allein schon stellenweise, z. B. bei den Vinländern unter Wegfall eines Sackes als Zaubermittel zum Windzauber galt[4]), so geht dies Moment speciell auf die sich

1) Od. 10, 20 f. heisst es vom Aiolos: *ἔνθα δὲ βυκτάων ἀνέμων κατέδησε κέλευθα, κεῖνον γὰρ ταμίην ἀνέμων ποίησε Κρονίων;* ähnlich von der Athene 5, 383: *ἤτοι τῶν ἄλλων ἀνέμων κατέδησε κελεύθους* — bis auf den Boreas, der den Odysseus zu den Phäaken bringen sollte.

2) Über die der Hauptmasse der alten Zauberei zu Grunde liegende *μίμησις* siehe Prähist. Studien die im Index unter Mimesis angeführten Stellen, sowie meinen Aufsatz über prähistorische Mythologie, Phänomenologie und Ethik in der Zeitschr. der Berliner anthropol. Gesellsch. vom Jahre 1885 S. 539 f.; vergl. auch den II. Bd. unserer Zeitschr. S. 76 Anm. 7.

3) Über die Wolke als „Sack“ s. Poet. Naturansch. II 2, über den Blitz als „Faden“ oder „Seil“, ebendas 104.

4) Globum enim de filo faciunt, heisst es in einem Bericht aus dem XIV. Jahrh., et diversos nodos in eo connectentes usque ad tres nodos vel plures de globo extrahi

kreuzenden Blitze, welche ja auch sonst so im Aberglauben aufgefasst erscheinen, z. B. dem nodus Herculeus, dem Nestelknüpfen und dergl. zu Grunde liegen[1])

Auf dem Standpunkte der Zauberei also, die Hegel schon seinerzeit, das Richtige ahnend, mit als die älteste Religionsphase bezeichnete[2]), erscheint hier auch schon dieselbe gläubige Vorstellung einer Fesselung der Winde als sachliches Element verwendet, welche hernach in der Zeit anthropomorphischer Auffassung, als man in den betreffenden Erscheinungen überirdische Naturwesen wirkend wähnte, sich an diese unter anderen Formen und Bildern anschloss[3]), und die dabei hervortretende Analogie stützt, bei allem Fortschritt in der sonstigen Auffassung der Erscheinungen, nicht unwesentlich die Richtigkeit der seiner Zeit von mir gegebenen Deutung.

Ich gebe zum Schluss die Stelle aus dem Eunapios ausführlich wieder, zumal sie sonst wenig beachtet worden ist und doch nicht nur in prägnanter Weise den erwähnten Volksglauben schildert, sondern auch neben einzelnen anderen interessanten Momenten anschaulich zeigt, wie der Glaube an Zauberei noch im vierten Jahrhundert n. Chr. die öffentliche Meinung gelegentlich in Griechenland bis zum Kaiser hinauf beherrschte. Dies wird auch nach anderer Seite hin bedeutsam, indem sich daraus erklärt, dass die christliche Kirche (Augustin) auch dieser Art von Aberglauben gegenüber specielle Stellung nahm, womit derselbe dann nach aussen hin in eine neue Art von Entwickelungsphase trat. Denn wenn bis dahin — wie

praecipiunt, secundum quod voluerint ventum habere fortiorem etc. J. Grimm denkt bei dem Globus an den magischen turbo, der bei Horat. epod. 17, 7 vorkommt, ich mehr an einen Zauberknäuel, wie er bei den Esthen eine so prägnante Rolle spielt (siehe Kreutzwald, Esthnische Märchen. Halle 1869. S. 10. 14. 196 ff.), und daselbst, wenn er in der Nacht wie die Sonne strahlt, sich als eine Apperception eines sogenannten Kugelblitzes ergiebt; siehe Poet. Naturansch. II. S. 106.

1) In betreff der Blitzkreuze bezw. Knoten u. s. w. s. Zeitschr. der Berl. anthropol. Gesellschaft vom Jahre 1855, S. 540. Der Blitz als Waffe in den Händen des Indra heisst auch der hundertknotige.

2) Welcker und selbst auch J. Grimm sträuben sich freilich nach ihrem ganzen Standpunkt dagegen, dies voll anzuerkennen und praktisch zu verwerten. s. Welcker, Griech. Götterlehre. II. 1860. S. 153. — Wenn Hegel übrigens der Religion der Zauberei, welche er voranstellt, die Religion der Phantasie folgen lässt, so ist dies nicht ganz richtig, und es reflektiert in dieser Ansicht der Standpunkt der damaligen mythologischen Wissenschaft bei ihm. Denn die inzwischen erblühten prähistorischen Studien und der überall analog hervortretende Charakter der niederen Mythologie zeigen deutlich, dass das erste religiöse Denken des Naturmenschen, wie es sich in den Formen einer gewissen Dämonologie und eines Zauberglaubens bekundete, in gleicher Weise von der Phantasie (oder, wie man jetzt sagt, „Apperception") ausging. Freilich ist dann bei dem Entwickelungsprozess der Dämonologie zum Polytheismus die Phantasie die besonders treibende Kraft gewesen, die im Anschluss an den kulturellen Fortschritt der Menschen immer neue Bilder entfaltet und ausgebildet hat. — Über die Dämonologie als prähistorischen Hintergrund auch der klassischen Mythologie s. unter anderm meinen Indogerm. Volksglauben S. 229—241.

3) In lebendigen Schilderungen kehren noch heutzutage oft solche Bilder wieder. So heisst es in Fr. Gerstäckers „Inselwelt" 3. Aufl. S. 322: „Jetzt schienen aber die Geister des Sturmes auch zum erstenmale die Fesseln zu brechen, die sie bis dahin in Schranken gehalten, und während noch der Donner in weiter Ferne nachrollte, kam der brausende Orkan jubelnd und jauchzend über das Meer daher" (ähnlich wie auch die Winde bei Homer immer in Saus und Braus leben). Poet. Naturansch. II. S. 53 f.

fast überall, — so auch in Griechenland das Volk gegen Zauberer nur gelegentlich reagierte, wenn man sie dieser oder jener Unthat beschuldigte[1]), die gebildeteren Schichten aber sich von dem Glauben an Zauberei immer mehr abwendeten, so wurde von den Kirchenvätern dieselbe doch „als vorhanden“ anerkannt, indem man sie nur als ein Teufelswerk hinstellte und als solches je länger je mehr verfolgte, was dann im Mittelalter zu dem epidemisch auftretenden Wahnwitz der Hexenverfolgungen führte.

Eunapios (4./5. Jahrhundert) erzählt also in seinem Werke *βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν* und zwar in der Vita *Αἰδέσιος* (in der Ausgabe von Boissonade, Amsterd. 1822, 2 vol.) I. p. 21 Folgendes: *καὶ ἐς τοσοῦτόν γε ἐξίκετο* (scl. *Σώπατρος*)[2]) *σοφίας καὶ δυνάμεως, ὡς ὁ μὲν βασιλεὺς* (scl. *Κωνσταντῖνος*) *ἑαλώκει τε ὑπ' αὐτῷ καὶ δημοσίᾳ σύνεδρον εἶχεν, εἰς τὸν δεξιὸν καθίζων τόπον* .... Darüber wurden andere Personen am Hofe (*παραδυναστεύοντες*) neidisch (*ῥηγνύμενοι τῷ φθόνῳ*) und suchten nach einer Gelegenheit, den verhassten Philosophen zu stürzen. Diese fand sich bald. Konstantinopel war damals, durch des Kaisers Schuld, übervölkert und litt daher öfters Hungersnot, zumal bei ungünstigen Winden. Denn die Getreideschiffer aus Asien, Ägypten, Syrien u. s. w. konnten in die Propontis nicht einlaufen, *ἂν μὴ καταπνεύσῃ νότος ἀκρατὴς καὶ ἄμικτος* (p. 23). Nun war gerade damals solcher *λιμός*; das Volk strömte ins Theater *καὶ* — so heisst es p. 23 weiter — *τὸν βασιλέα κατεῖχεν ἀθυμία. καὶ οἱ πάλαι βασκαίνοντες* (scl. den Sopatros) *εὑρηκέναι καιρὸν ἡγούμενοι κάλλιστον, „ἀλλὰ Σώπατρός γε, ἔφασαν, ὁ παρὰ σοῦ τιμώμενος κατέδησε τοὺς ἀνέμους δι' ὑπερβολὴν σοφίας, ἣν καὶ αὐτὸς ἐπαινεῖς, καὶ δι' ἣν ἔτι τοῖς βασιλείοις ἐγκάθηται θρόνοις“. καὶ ὁ Κωνσταντῖνος ταῦτα ἀκούσας καὶ συμπεισθεὶς κατακοπῆναι κελεύει τὸν ἄνδρα, καὶ ἐγένετο διὰ τοὺς βασκαίνοντας ταῦτα θᾶττον ἢ ἐλέγετο.*

Berlin, September 1893.

„Die falsche Braut“ in Niederösterreich.

Bezugnehmend auf eine in dieser Zeitschrift III. 88 f. erschienene Anfrage wegen der „falschen Braut“, erlaube ich mir mitzuteilen, dass diese Sitte in Niederösterreich wohl bekannt ist, und zwar im ganzen Viertel unter dem Manhartsberg, im grössten Teile des Viertel ober dem Manhartsberg, ferner an der Leitha und im Wechselgebiete an der steirischen Nordostgrenze; hingegen ist sie unbekannt in den Alpen.

Die hierbei sich abspielenden Gebräuche sind beispielsweise in Stranzendorf (Bezirk Hollabrunn, Kreis unterm Manhartsberg) folgende:

Nachdem die beiderseitigen Hochzeitsgäste im Hause der Braut sich versammelt haben, tritt der „Bittmann“, das ist der Beistand des Bräutigams, vor und hält folgende Ansprache:

> „Nun müsst ihr uns nicht übel aufnehmen, dass wir euch so grob
> „überlaufen; es wird euch wohl wissentlich sein, dass ein gewisser Heirats-
> „kontrakt entschlossen sei; wenn zwei oder drei darunter sind, die gerne

---

1) Plato, Menon. p. 80. Demosthenes gegen Aristogiton. I. p. 793.

2) Im Papeschen Wörterbuch wird der Name Sopatros mit Ahlwardt übersetzt; ob mit Recht, lasse ich dahingestellt.

„wissen möchten, was der Jungherr Bräutigam seiner Jungfrau Braut ver-
„heiratet, dies will ich euch kurz erklären:

„1. Verheiratet der Jungherr Bräutigam seiner geliebten Jungfer Braut
„Haus und Hof,

„2. Einen gesunden, frischen Leib,

„3. Eine ehrliche Freundschaft,

„4. Wollen wir euch bitten, eine kurze Antwort zu geben und die Braut
„ausbitten zu lassen."

Hierauf antwortet der „Heiratsmann" (Beistand der Braut):

„Wenn der Herr Bräutigam und die eingeladenen Hochzeitsgäste
„wissen wollen, was die Jungfer Braut ihrem Herrn Bräutigam verheiratet,
„nämlich:

„1. 4000 Gulden Geld,

„2. Einen gesunden Leib,

„3. Eine ehrliche Freundschaft — und

„wenn der Herr Bräutigam sich die Braut gemerkt hat, so
„will ich sie vorführen."

Nun wird unter dem Gelächter der Hochzeitsgäste ein halbwüchsiges, etwa in der Küche beschäftigtes Mädchen vorgeführt. Der Bräutigam sagt: „Dö is nid, dö is ma z' jung". Hierauf geht der „Heiratsmann" kopfschüttelnd wieder hinaus und bringt unter erhöhter Heiterkeit des Publikums ein altes Mütterlein herein, worauf der Bräutigam sagt: „Dö is ä nid, dö is ma z' old".

So wird der jedenfalls schon viele Jahrhunderte alte Witz noch einige Male wiederholt, wobei der Bräutigam auch Gelegenheit finden kann, seinen Mutterwitz zu entfalten, bis er endlich sagen kann: „Das ist die Rechte".

Im Bezirke Eggenburg, im Viertel unter dem Manhartsberge, war es eine noch vor 30 Jahren übliche Sitte, dass die falsche Braut den Bräutigam mit Schmähungen überschüttete und schliesslich unter dem Rufe „Dä häbts enga Drongöld" demselben ein Bündel mit Glasscherben vor die Füsse warf; im Bezirke Malzen ist es heute noch gebräuchlich, dass die falsche Braut unter obigem Rufe einige Silber-Zwanziger zu Boden wirft.

Nachdem die richtige Braut endlich gefunden ist, bittet das Brautpaar um den elterlichen Segen, nach dessen Erteilung zur Kirche aufgebrochen wird.

Wien. Dr. Eugen Frischauf.

Des Schneiderleins Glück.

„Ein armes Schneider-Bürschchen ging seiner Wanderschafft nach, einesmahls kam er in einen sehr grossen Wald, und weil er die Wege nicht wuste, ging er irre, die Nacht überfiel ihn, und er muste sich entschliessen, an diesem ihm so furchtsamen Orte zu campiren, dahero er sich nach einem Platz umsahe, wo er vor dem Anlauff der wilden Thiere und andern Gefährlichkeiten sicher zu seyn vermeynte. Dieserwegen stieg er auf das oberste einer sehr hohen Eiche, das Bügel-Eisen schützte ihn vor der Gewalt des Windes, welcher ihn sonst zweifelsfrey treffliche Lufft-Sprünge würde haben machen lehren. Da er nun solchergestalt einige Stunden mit Zittern und Zagen zugebracht hatte, erblickte er nur ein paar Hundert Schritte von sich den Schein eines Lichts, dahero er urtheilete,

dass jemand hiernechst wohnen müsse, stieg demnach von seinem selbst gewachsenen Wacht-Thurme herunter, und ging diesem Lichte zu. Er kam an ein kleines von Rohr und Binsen verfertigtes Häussgen, auf sein Anklopffen trat ein überaus alt Männgen zu ihm heraus, welches mit vielerley farbigten Lumpen bekleidet, und fragte was sein Begehren? er erwiederte, wie er als ein armes reisendes Handwercks-Bürschgen in dieser Wildniss von der Nacht überfallen worden, bäthe dahero ihn biß Morgen zu beherbergen. Ey! mit solchen Land-Läuffern mag ich nichts zu thun haben, gegenredete der Alte, es ist ihnen nicht allezeit zu trauen, drum sehet, wo ihr bleibet, und hiermit wolte er wieder hinein gehen; doch das Bürschel fasste ihn bey einem Rock-Zipffel und hörte nicht auf zu bitten und betteln, biß er ihn überredete. Der Alte wiese ihm hierauf ein ziemlich gutes Nacht-Lager in einem Winkel der Hütte an, nachdem er ihm vorher etwas zu Essen gereichet. Der arme Schelm brauchte keines einwiegens, sondern er schlieff unbesorgt bis an den lichten Morgen, würde auch wohl noch lange nicht ans Aufstehen gedacht haben, wenn er nicht durch einen grossen Tumult wäre erwecket worden, denn ein lautes Geschrey und Gerassel erschallte vor der Hütte. Er erschrak zwar anfangs hefftig, doch warff er seine Hülle um sich und lief hinaus zu sehen, was vorginge. Er erblickte kaum einen Büchsen-Schuss weit einen grossen schwartzen Ochsen[1]) mit einem schönen Hirsche hefftig streiten; diese Thiere schienen so ergrimmt auf ein ander, dass von ihren Stössen und Getrampel die Erde unter ihnen erbebete, das Blut floss Strom-Weise von ihnen herab, und es schiene ungewiss, welches von beyden obsiegen würde. Endlich gelückte dem Hirsch ein Stoss in des Ochsens Bauch, dass dieser mit erschrecklichem Brüllen zu Boden suncke und zu sterben schiene, worüber der Hirsch sich ungemein erfreut bezeugte, und den überwundnen Theil mit Füssen vollends zum Tode beförderte. Der Schneider sahe diesem allen mit Verwunderung von weiten zu, aber ach! in was vor Erstaunen wurde er versetzt, als er den sieghafften Hirsch in vollem Springen auf sich zueilen sahe, der tödtliche Schrecken liess ihn an keine Flucht gedenken, welche ihm jedoch wenig würde genutzet haben, weilen der Hirsch ihm bereits auf dem Halse, und auf sein Geweihe gefasset hatte. Er eilte sogleich schnellen Lauffes mit seinem mehr todt als lebenden Reuter fort über Stock und Stein, durch Thal und Wald, bis er an einen Fluss kam, über selben schiene er mehr zu fliegen als zu schwimmen, bald darauf kam er vor einen Felsen, legte sich auf die Erden, dass also das arme Schneidergen gantz sanfft herab fiel; als er sich ein wenig wiederum ermuntert und zu sich selber kommen war, sahe er den Hirsch annoch vor sich stehen, und wurde zugleich einer grossen eisernen Thüre in dem Felsen gewahr, in dem sahe er den Hirsch mit gröster Gewalt mit den Geweihen darwider stossen, wovon die Thür jehling aufsprang, zugleich fuhren viel Feuer-Flammen heraus, denen ein dicker Dampf folgte, welcher dem Schneider den Hirsch aus den Augen brachte.

Als er nun bey sich erwegte, was er nun anfangen oder wohin er sich wenden solte, dass er wieder zu Leuten gelangte: so hörte er eine Stimme aus dem Felsen: Junger Schneider! komm herein, fürchte dich nicht, dir soll kein Leid wiederfahren. Er konnte sich zwar lange zu nichts gewisses entschliessen, doch eine heimliche Gewalt nöthigte ihn, dass er sich zuletzt mit langsamen Schritten hinzu nahete, und mit tausend wider einanderlauffenden sorgsamen Gedanken durch die Thüre hinein trat. Das was sich seinen Augen vorstellete, war ein grosser geraumer

1) Auch in dem Märchen von Reinhold dem Wunderkind bei Curtze, Volksüberlieferungen aus Waldeck, Nr. 20, tritt der Zauberer in Stiergestalt auf und kämpft mit Reinhold, der den Zauber bricht und die Prinzessin erlöst.

Saal, dessen Decke, Wände und Boden mit hell polirten Quatersteinen besetzet, auf deren jeden ein ander unbekandter Character eingegraben zu befinden war. Nachdem sich das gute Schneider-Bürschgen allhier satsam umgesehen, wolte er wieder hinaus gehen, indem hörete er die obige Stimme: Trit auf den mittelsten Stein dieses Saals, so wird dein Glück vollkommen seyn. Als er diesem Folge leistete, sanck der Stein unter seinen Füssen und er zugleich viele Klafftern mit hinunter in die Tieffe. Hier fandt er mehr zu betrachten und zu bewundern. Denn er sahe sich in einem sehr geraumen weitläufftigen und dem obigen an Grösse fast gleichen Saal, dessen Wände voller Fäche oder vielmehr Löcher waren, in deren jedem ein helles Glaß zu befinden, in welchen vielerley Farbigter Spiritus oder dem Rauch gleiche Materie zu sehen. In der Mitten dieses Saals stunden zwey grosse Gläserne Behältnisse; da sich der Schneider hinzu machte, erblickte er in dem einen ein überaus zartes Schlößgen oder adelichen Hoff mit vielen andern kleinen Häusergen, Höffgen, Ställen, Scheunen und unbeschreiblichen vieler andern artigen Sachen mehr; solches alles schiene ein überaus schönes Kunst-Stück einer mühsamen Hand zu sein, und er bildete sich gäntzlich ein, daß das gantze Werckgen so sauber geschnitzt oder gedrechselt sey. Er würde seine Augen von Betrachtung dieser Seltenheiten noch nicht abgewendet haben, wenn sich nicht die erste Stimme wiederum hätte hören lassen: Beschaue doch auch das übrige. Hiermit wandte sich der Schneider zu dem andern Glaß-Kasten, in welchem er eine über alle massen schöne und wohlgebildete, gantz nackende, und der Länge lang ausgestreckte Weibes-Person liegen sahe. Selbige hatte zwar Anfangs die Augen geschlossen, und lag sonder einige Bewegung, bald aber öffnete sie selbige zugleich mit dem Munde, und redete folgender Gestalt: Du siehest allhier ein unglückseeliges Weibes-Bild vor dir, welche durch die verteuffelte Kunst eines verfluchten Zauberers in diesen unglückseeligen Zustand gerathen; das gütige Geschick des gerechten Himmels hat dich an diesen Ort gebracht, meines Unglücks Ende, und den Anfang deines vollkommenen Wohlseyns zu machen, darum befreye mich lebendig begrabene, durch Wegschiebung dieses Riegels aus diesem gläsernen Grabe, so will ich alsdann ausführlich mit dir reden, und dir zeigen, daß meine Worte auf lauter Wahrheit gegründet. Das Schneidergen war bey Anschauen so wunderbahrer Begebenheiten und Anhörung so schöner Worte nicht mehr recht bey sich selbst, ja er wuste bey nahe nicht, ob er wachte, oder ob ihm traumete, jedoch zog er, als zum Gehorchen gebohren, den bezeichneten Riegel weg, worauf als bald die schöne nackende heraussteig. Sie lief eilends in eine Ecke des Saals, hub einen falschen Stein aus der Mauer, und nahm aus der dahinter verborgenen Höle sehr kostbare Frauenzimmer Kleider hervor, welche sie in möglichster Eyl anlegte, darauf näherte sie sich dem Schneider wieder, empfing ihn als ihren Erlöser mit einem freundlichen Kuß und sagte: Ich hoffe nichts straffbares zu begehen, wenn ich dir zum Zeichen meiner vollkommnen Dankbarkeit solchergestalt begegne, zumahl, weil ich wünsche, mit dir als meinem vom Himmel selbst erkiesten Ehe-Gemahl, bis an das Ende meines noch übrigen Lebens, vergnügte Tage zu zählen; und damit du weißt, mit wem du zu thun, so vernimm folgende Umstände:

Ich bin ein gebohrnes Gräffliches Fräulein, meine Eltern sturben in meiner noch zarten Jugend, ihr Absterben setzte meinen bereits erwachsenen ältern Bruder in schmertzlich Leidwesen, er lebte dem letzten Willen unserer Eltern treulich nach, indem er mich brüderlich liebte. Wir besassen die ererbten schönen Güther in aller Eintracht mit einander, des einen Meynung war des andern Wille, dahero entschlossen wir uns, niemahlen zu heyrathen, sondern bis an unser Lebens-Ende

beysammen zu wohnen. Die löbliche Tugend der Gast-Freyheit, welche wir gegen Nachbarn sowohl als Fremde ausübten, muste Gelegenheit zu unserm erfolgten Unglück geben. Denn einstens kam an einem Abend eine ansehnliche Mannes-Person in unser Schloß eingeritten und bath um eine Nacht-Herberge, man nahm ihn, wie gewöhnlich, mit aller Höfflichkeit auf, und er wurde noch denselben Abend an unsere Taffel gezogen, er unterhielt uns mit denen aller-angenehmsten Gesprächen, so daß es eine Lust war, ihn reden zu hören, indes beobachtete ich, daß er mich beständig anschauete und mit durchdringenden Blicken betrachtete, mein Bruder aber hatte ihn bereits so lieb gewonnen, dass er ihn inständig ersuchte, ein paar Tage auf unserm Schlosse zu verziehen, worin er endlich nach einem verstellten Weigern willigte. Und also wurde vor diesmahl die Tafel geendet, dem Frembden wurde ein gutes Bette angewiesen, und ich verfügte mich bald darauf in mein Schlaff-Zimmer, ließ mich von meiner Leib-Dienerin entkleiden, und legte, weil es spät in die Nacht war, meine der Ruhe begierige Glieder in die weiche Federn. Kaum war ich ein wenig eingeschlummert, so wurde von einer gantz unvergleichlich schönen Music wieder aufgemuntert. Ich konnte nicht begreiffen, wo selbige herkähme, und wolte meine im Neben-Zimmer schlaffende Cammer-Mädgen aufruffen, befand aber mit grossem Erstaunen, daß eine mir unbekannte Gewalt mir die Sprache hemmete, so daß ich nicht vermögend, den geringsten Laut von mir zu geben. Indem tratt der verdammte Zauberer vor mein Bette, obgleich zwey fest verschloßne Thüren jedermann den Zugang bis dahin verwehreten. Er brachte viel ungereimte verliebte Reden vor, und unterstund sich Sachen von mir zu begehren, welche zu erwehnen mir die Jungfräuliche Zucht verbietet. Da er nun sahe, daß ich ihn nicht einmahl einer Antwort würdigte, sagte er voller Verdruß: Ob ich mich zwar gleich itzo meiner habenden Gewalt bedienen könnte, ihren Hochmuth zu bezwingen, so will jedoch mich der Rache auf eine gelegenere Zeit bedienen, welche ihr schwer genug fallen soll. Mein Zorn und Grimm über diesen Un-Menschen nahm mich so ein, daß ich in eine schwere Ohnmacht gerieth, und also dieses Ungeheures Abschied nicht gewahr ward. Da nun endlich meine Lebens-Geister sich wieder erholet, sahe ich, daß es bereits Tag war, ich warff mein Nacht-Kleid über mich, willens meinem Bruder so fort zu hinterbringen, was mir von dem Frembden begegnet. Ich fand meinen Bruder nicht in seinem Zimmer, und als ich die Bedienten nach ihm fragte, berichteten sie mir, wie er mit unserm Gast mit anbrechendem Tage hinaus schiessen gegangen, mir schwahnte gleich ein Unglück, dahero kleidete mich vollends an, ließ meinen Leibzelter satteln und ritte in Begleitung eines Pagen in vollem Jagen dem Walde zu, um meinen Bruder daselbst anzutreffen. Mein Page stürzte mit dem Pferde, welches einen Schenkel brach, dahero konnte er mir nicht mehr folgen, dessen ungeachtet ritte ich fort, wenig Minuten darauf sahe ich den Teufels-Banner von weitem auf mich zukommen, er führete einen schönen Hirsch an der Hand bey einer Leine, ich schrye ihm gleich zu, wo er meinen Bruder gelassen, und wo er zu diesem Hirsch kommen, an welchem ich gewahr ward, daß Thränen aus seinen Augen flossen. An statt mir zu antworten, fing jener an laut zu lachen; ich erzürnete hierüber hefftig, ergriff eine Pistohl, und druckte es auf den Zauberer ab, doch die Kugel prallete von seiner Brust zurück, und fuhr so tief in meines Pferdes Kopff, daß Knall und Fall bei selbigem eins war, dahero stieg ich halb verzweifelt ab. Der Zauberer murmelte einige Worte, welche die Krafft hatten, mich meiner Sinne auf einige Zeit zu berauben.

Wie es weiter zugegangen, kann ich selbst nicht sagen, ausser da ich die edle Würckung meiner Sinnen und Vernunfft wieder empfand, befand ich mich gantz

nackend in dieser unterirdischen Grufft, und zwar in diesem Glase verschlossen. Der Zauberer stellte sich meinen Augen dar, berichtete mir, daß er meinen Bruder in einen Hirsch verwandelt, mein Schloß mit allem zubehörigen in diese kleine Forme, in jenem gläsernen Behältnisse, und alle meine Haußgenossen in Rauch verwandelt in diesen vielen kleinen Gläsern in seiner Gewahrsam hielte, würde ich nun seinen Willen erfüllen, wolte er alles bald wieder in vorigen Stand setzen, dann setzte er hinzu, ich darff nur jedes Gefässe öffnen, so geschiehet das übrige von sich selbst. Ich sanne zwar so Tag als Nachts auf ein Mittel, mich aus diesem Kercker zu erlösen, aber es war alles umsonst; einstens träumte mich mit vielerley artigen Umständen, ich würde von einem jungen Schneider Hülffe empfangen, und nun sehe ich die Erfüllung meines nächtlichen Gesichts, bin daher gesonnen, alles genau zu beobachten, was mir damahls vorkommen. Vor itzo helffet mir, mein Freund, dieses Gefässe, worinnen mein Schloß ist, auf jenen rothen Stein heben, redete das bisher verwünscht gewesene Fräulein fort, damit dazu der Anfang gemacht werde.

Als dieses der Schneider bewerkstelligen helffen, erhube sich der Stein mit beyden darauf fest stehenden Personen, zu samt der andern Last sehr schnell, sehr schnell in die Höhe, und hörete nicht auf zu steigen, bis sie sich wieder auf wohnbarem Erdreich befanden. Das Fräulein öffnete das Glas-Gefäß, alsbald fing das darinnen befindliche Schlößgen mit höchster Verwunderung des Schneiders an zu wachsen und vergrössert zu werden, bis es nach und nach zu völliger und erster Gestalt gelangete. Hierauf machten sich beyderseits wieder hinunter in die unterirdische Höle, setzten alle sich darinnen befindliche Gläser auf obbemeldeten rothen Stein, welcher bis in den Schloß-Hoff sich damit erhub. Das Fräulein eröffnete auch diese Gläser, und der in einem jeden befindl. Rauch verwandelte sich sofort in einen lebendigen Menschen, welche die Fräulein alle samt vor die Ihrigen erkante. Nachdem sie sich nun mit einander über diese glückliche Verwandlung zur Gnüge erfreuet, so hielte auch das Fräulein dem vorher armen Schneider ihr Versprechen, indem sie ihm bald darauf die eheliche Hand reichte."

Und hiermit endigte Polidors alte Muhme ihre läppische Erzehlung, welche als ein Model vieler andern hier einfliessen zu lassen, mich nicht wohl habe entziehen können.

(Das verwöhnte Mutter-Söhngen oder Polidors gantz besonderer und überaus lustiger Lebens-Lauff auf Schulen und Universitäten nebst vielerley andern curieusen Avanturen zum beliebigen Zeit-Vertreib und Gemüths-Ergötzung mitgetheilet von Sylvano.

Freyberg 1728. S. 22—32.)

Chemnitz. Dr. Herm. Ullrich.

Das Märchen von der Königstochter, die nicht lachen konnte.

Mitgeteilt von **Heinrich Carstens.**

Von der Königstochter, die nicht lachen konnte, habe ich in Ditmarschen vier Fassungen aufgezeichnet, die ich hier zur Mitteilung bringe.

I.

Einst lebte ein König, der hatte eine Tochter, die nicht lachen konnte. Da liess der König in seinem ganzen Reiche bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben.

Nun war in demselben Lande auch ein Schäfer, der hatte Schafe mit goldener Wolle. Kamen zu ihm einst zwei Mädchen, die fragten ihn, ob sie nicht eine Handvoll Wolle von seinen Schafen nehmen dürften.

Sprach der Schäfer: „Ja, nehmt nur eine Handvoll." Kaum aber hatten sie nur eben die Schafe berührt, so sprach der Schäfer: „Himpamp, hol fass!" Und sofort sassen die Mädchen an den Schafen fest und konnten nicht wieder loskommen, so sehr sie sich auch abmühten. Nun zog der Schäfer mit seinen Schafen fort. Kommt er da zu einem Wirt, und als dieser die Mädchen losreissen will, ruft der Schäfer: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Wirt sass fest und konnte nicht loskommen. Der Wirt ruft nun seinen Knecht und dieser kommt mit der Düngergabel und will seinen Wirt befreien. Der Schäfer aber ruft abermals: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Knecht sass fest und konnte nicht loskommen. Der Schäfer zog mit dem „Himpamp" weiter. Kommt da von ungefähr ein Pastor in seinem Summar und als der den wunderlichen Aufzug sieht, spricht er:

„Was hat denn das zu bedeuten?" Sprechen alle: „Wir können nicht loskommen." Da will der Pastor den „Himpamp" auseinanderreissen.

Kaum aber hat derselbe auch nur einen berührt, so spricht der Schäfer: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Pastor sass fest und konnte nicht wieder loskommen. Der Pastor ruft seinen Küster, und als der nun kommt und seinen Pastor befreien will, ruft der Schäfer nochmals: „Himpamp, hol fass!" Und auch der Küster sitzt fest.

So kommt der Schäfer denn endlich nach dem Königsschlosse hin, und als die Königstochter den wunderlichen Aufzug sieht, lacht sie laut auf.

Aus Dahrenwurth bei Lunden.

II.

Ein König hatte eine Tochter, die nicht lachen konnte. Da liess der König überall in seinem Reiche und darüber hinaus bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben. Da meldeten sich viele Prinzen, aber keinem wollte es gelingen, die Prinzessin zum Lachen zu bringen. Da liess der König zum andern Mal bekannt machen, wer seine Tochter zum Lachen brächte, der solle sie zur Frau haben; er sei, wer er sei.

Um diese Zeit lebte ein Schäferjunge, der wollte auch hin zur Königstochter. Sein Vater aber sprach: „Was willst du da? Du bringst sie ja doch nicht zum Lachen!" „Doch," sprach der Junge, „man kann nicht wissen," und so reiste er denn fort. Unterwegs nun verirrte er sich in einem Walde. Da gewahrte er ein kleines Licht. Darauf geht er zu und kommt nach einer kleinen Hütte. Darin wohnte eine alte Frau, die wohl eine Hexe war. Diese fragte ihn: „Wohin willst du?" „Ich," sprach der Schäferjunge, „ich will hin und die Königstochter zum Lachen bringen." „Dabei will ich dir behilflich sein," sprach die Alte. „Hier hast du eine Gans, die nimm mit in die Stadt. Kommt da jemand an die Gans, so sprichst du nur: „Kleb' an!" und sofort sitzt der dann fest an der Gans." Der Schäferjunge geht nun mit der Gans fort. Als er nun in die Stadt kommt, kommt da auch schon bald einer und spricht: „Hast du eine fette Gans?" und befühlte sie. Sprach der Schäferjunge: „Kleb' an!" und der Mann sass an der Gans fest, und so sehr er sich auch abmüht, los kann er nicht kommen und muss mit fort. Der Junge geht weiter. Da kommt er an einem Haus vorbei. Da steht ein Mädchen gerade in der Thür, die ruft: „Ach, Herr Jesus, das ist ja mein Bräutigam," läuft hin und will ihren Freier losreissen. Da ruft der Schäferjunge abermals: „Kleb' an!" und auch die sitzt fest. Und so kommen noch viele, aber so

bald sie die Gans berühren und der Junge ruft: „Kleb' an!" so sitzen alle fest. So kommt der wunderliche Zug denn auch bald nach dem königlichen Schlosse und als die Prinzessin dies sieht, fängt sie laut an zu lachen.

Der Schäferjunge hatte sie also wirklich zum Lachen gebracht und bekam die Prinzessin auch wirklich zur Frau.

(Von meinem 87jährigen Pflegevater, einem geborenen Heider. Nach einer anderen Fassung hat derjenige, der die Königstochter zum Lachen bringt, einen Schlitten, woran alle festkleben; und ein Knecht, der gerade mit der Mistschaufel draussen steht, schlägt mit der Schaufel dazwischen, aber auf das Wort: „Kleb' an!" sitzt auch er samt seiner Schaufel fest.)

III.

Es war einmal ein Schlächter, der handelte mit Fleisch. Da lief ihm ein grosser Hund nach und bellte gewaltig nach dem Fleisch. Da fragte der Schlächter: „Willst du auch Fleisch kaufen?" „Wauwau!" sagte der Hund. „Das kostet aber so und soviel," sprach der Schlächter. „Wau, wau!" bellte der Hund. Da gab er dem Hunde das Stück Fleisch. Nachher aber wollte der Hund nicht bezahlen. Da ging der Schlächter mit dem Hund hin zum König und verklagte den Hund. Sprach der König: „Der Hund hat ja kein Geld, der kann nicht bezahlen." „Ja," sagte der Schlächter, und griff dem Hund nach dem Beutel, „er hat einen ganzen Beutel voll." Da lachte die Königstochter, die bisher nicht hatte lachen können, laut auf.

Von demselben.

IV.

Einst lebten drei Brüder. Der jüngste von ihnen hiess Dumm-Hans und dieser stotterte auch gewaltig. Einst wollten die beiden ältesten Brüder hin und wollten die Königstochter, die nicht lachen konnte, zum Lachen bringen. Da stotterte Hans: „Da—da—dann wi—wi—will ich auch mit." „Ach," sagten die andern beiden, „was willst du dummer Kerl, bleib du nur hier." Die beiden ältesten zogen sich nun hübsch an, setzten sich zu Pferde und ritten fort. Hans aber stolperte auf seinen Holzpantoffeln hinterher. Als er eine Strecke gegangen war, fand er eine alte Pfannkuchenpfanne mit einem Loch darin. Nun fing er an, auf seine Brüder zu rufen, dass er etwas gefunden habe. Als die Brüder nun zurückkamen und die alte Pfanne sahen, wurden sie böse und prügelten Hans tüchtig durch. Darauf ritten sie wieder fort und Hans ging hinterher. Als er wieder eine Strecke gegangen war, fand er einen alten Nagel und fing abermals aus Leibeskräften auf seine Brüder an zu rufen, dass er etwas Merkwürdiges gefunden habe. Sprachen die beiden: „Was der dumme Bengel denn nur schon wieder hat? Wir müssen ja hin und einmal nachsehen." Als sie hinkamen und Hans weiter nichts hatte, als einen alten verrosteten Nagel, prügelten sie ihn abermals gehörig durch und ritten fort. Hans „tüffelte" wieder hinterher. Da fand er einen Schiss, der schon ganz vertrocknet war. Wieder rief er aus Leibeskräften auf seine Brüder und nochmals kehrten diese um. Als sie aber sahen, was er gefunden, wurden sie erst recht zornig und prügelten ihn noch mehr durch, als die beiden ersten Male und ritten davon. Endlich kamen die beiden nach der Prinzessin, und so sehr sie sich auch abmühten, so gelang es ihnen doch nicht dieselbe zum Lachen zu bringen, und mussten unverrichteter Sache wieder abziehen. Nun kam auch Hans hereingestolpert. „Gu—gu—guden Dag, Kon—Kon—Konfessin," sagte er, „wat sühs du rot ut." „Ja," sagte sie, „ich habe auch



Feuer im Mars." „Na," meinte Hans, „de—de—denn kö—kö—könnt wi ok Pannkoken brat'n," und zeigte seine Pfanne. „Ach was," meinte die Prinzessin, „darin ist ja ein Loch." „O, o—o," meinte Hans, „da—da—dat ma—ma—mak wi mit'n Nagel to," und kriechte seinen Nagel aus der Tasche. „En Schät ok!" rief die Prinzessin. „De—de—den heff ik ok," sagte Hans, und schüttete seinen vertrockneten Schiss in die Pfanne. Da fing die Prinzessin an zu lachen.

Mündlich aus Schwienhusen.

(Zu dem Märchenstoff: eine Prinzessin will den heiraten, der sie im Reden überbietet oder der sie zum Lachen bringt, hat Reinh. Köhler gehandelt in Pfeiffers Germania XIV, 269 f. und in der Zeitschrift für roman. Philologie II, 617. Eine lothringische Version bei Cosquin, Contes populaires de Lorraine II, 132.

K. W.)

Zu Glückshafen und Wettlauf[1]).

In einer deutschen Rhetorica meiner Bibliothek, aus dem XVI. Jahrhundert, ohne Titelblatt, von einem gewissen Küngspach[2]), ist neben vielen anderen Curiosis und interessanten Formularien und Beispielen, enthalten von einem Markgrafen ausgestellt, ein Ausschreiben eines gemeinen gesellen schiessens (Seite 184—189, einseitig paginierte Blätter). Nach den minutiösen Bestimmungen für das Scheibenschiessen folgt die Anordnung eines Glückshafens, eines Pferdelaufens und anderen kurzweiligen Wettbewerbes. Diesen Abschnitt will ich hier wörtlich mitteilen: „Wir haben auch zu disem schiessen verordnet vnd fürgenommen ein hafen mit nachuolgenden gewinnen. Also dz der erst zedel der ausz dem hafen kumpt, oder genommen würdt, einen guldin haben, vnd nachuolgend das bösst zweintzig guldin, der sibenzehn guldin, der dritt, fünffzehn guldin, der vierd, zwölff guldin, der fünfft, zehen guldin, der sechst, siben guldin, der sibend, fünf guldin, der achtend, vier guldin, der neünd, drei guldin, der zehend, zwen guldin, der eilfft, zwen guldin, der zwölfft, ein guldin, vnnd der letst zedel auch ein guldin Rheinischer. Vnd wer in disem Hafen die meisten creützer legt, vnnd zedel haben würdt, der soll einen Fanen vmb zwen guldin gewonnen haben, vnd wölcher in solchen Hafen zulegen lusst hat, der mag allweg auff einen zedel ein Creützer legen, dargegen soll desselben namen vnd warauff er eingelegt hat, mit fleisz verzeichent werden. Wir wöllen auch einem jeden, so der Hafen ausz ist, als vngeuerlich vmb N. zeit schier ist kommend beschehen sol, sein gewinnen zuhanden verordnen vnd heim schicken. Weiter haben wir auch in sollichem schiessen mit lauffenden Rossen vnguerlich ein renn meil wegs weit fürgenommen ein gerenn zuhalten. Namlich auff N. tag der do ist der N. tag des monats N. schier ist, so die glock achte schlecht mit den lauffenden Pferden auff dem gewonlichen anlasz des rennwegs allhie zu N. zuerscheinen, vnd sich am N. tag nechst daruor, vnserm verordneten Rennmeister, vmb die zwölffte vr in mittemtag anzuzeigen vnd bescheid (wie rennens oder pferdlauffens gebrauch ist)

1) E. Friedel, Vom Glückstopf und Glückshafen. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde I. 446—449. — K. Weinhold, Der Wettlauf im deutschen Volksleben; ebenda III. 1—23.

2) Es ist mir auch mit Hilfe des Bibliothekars an hiesiger Kgl. Bibliothek. Herrn Dr. H. Meisner, nicht gelungen, diesen Küngspach und sein Buch aufzuspüren. K. W.

zuempfahen. Allda sollen alle grosse vnnd kleine Rosz geschnitten vnnd vngeschnitten zugelassen werden, vnder den knaben zulavffen. Aber die Pferdsmüttern (sie wern geschnitten oder nit) sollen hiemit zulauffen auszgeschlossen sein, vnd wölcher sich also angesagt hat, alszdann auff sein pferd so er lauffen lassen will, dem Rennmeister als bald dasselbig verzeichent vnd besigelt würdt, einen guldin Reinisch in gold oder sechtzehen batzen dafür zustellen, vnd wölches Pferd als dann vnder denselben zugelassen besigelten Rossen, vor allen andern den selben lauffenden Pferden über die gelegten ströwin zuuorderst vnd am ersten kompt, das hat ein rot tuch zweintzig fünff guldin Rheinischer werd gewonnen. Das ander vnnd nächstlauffend Rosz darnach einen feürstahl oder schieszzeüg. Das dritt darnach gewinnt ein Reitschwerdt. Vnd das letst Rosz nach allen andern lauffenden Rossen, soll gewonnen haben ein Sauw, wie roszlauffens gebrauch vnd recht ist. Darzu wöllen wir auch insolchem schiessen vorgemelts Zinstags, ein manns und darnach ein frawen lauffen haben, doch jedes nach dem andern, vnnd wölches das ander zum ersten über das fürgenommen zil mit lauffen fürkompt, dem soll zu einem gewinnen ein stuck Vlmer barchats gegeben werden. Darneben wir auch vmb kurtzweil willen, dem zulauffenden gemeinen volck einen tantz halten, der zwölff reien nach ein ander weren, vnd wölcher knecht am höchsten vnd basten springen mag, der soll ein Haan mit vergültem schnabel vnd klawen ertantzt haben. — Item wölcher mit dem mund zum bösstem wispeln oder pfeiffen kan, dem soll vier eln roter Vlmer barchats zu einem Wammas volgen. — Item wölcher das gröszt vnnd weitest maul hat, wölches mit einem zirkel (der jme im mund auszgespannt) vnnd wider herausz gezogen worden, der soll einen creütz käsz gewonnen haben. — Item wölcher ausz eigner stärcke einiche frembde hilff ausz einem Wiszbom N. eln hoch steigen mag, der soll ein par lindischer hosen vnser hoffarb gewonnen haben."

Budapest. A. Herrmann.

Über das Wendische Sprachgebiet.

Aus einem Briefe des Herrn Diakonus Müller, d. d. Spremberg, den 21. Sept. 1871, an Herrn Dr Richard Andree.

Die wendische Sprache zerfällt bekanntlich in zwei Hauptdialekte, den Oberlausitzischen und den Niederlausitzischen, aber zwischen beiden liegt ein Mittel- oder Zwischendialekt in zwei Schattierungen. Der ganze Spremberger Kreis und das Senftenberger Amt im Kalauer Kreise bildet einen Zwischendialekt der Niederl. Sprache, und nähert sich dem Oberl. Dialekte nur in der Aussprache mancher Endsilben und einzelner Buchstaben (z. B. das gelinde l, geschrieben ł, wird hier w wie in der Oberlausitz ausgesprochen, und das Niederl. psch in verschiedenen Wörtern als r). Im Hoyerswerdaer Kreise, namentlich diesseits der Stadt Hoyerswerda, und in den Muskauschen Dörfern (Rothenburger Kreis), welche an den Spremberger Kreis grenzen, herrscht hingegen der Oberl. Zwischendialekt, welcher sich wieder in der Aussprache einiger Wörter und Endsilben dem Niederlausitzischen nähert. Man könnte an der Grenze zwischen der Ober- und Niederlausitz füglich sagen: es wirft jeder Dialekt einen schwachen Wiederschein von sich über die Grenze hinaus. Im Spremberger Kreisgerichte kommen daher alle 4 Dialekte vor, die beiden reinen und die beiden Zwischendialekte, und es hatte für mich als

Dolmetscher des Kreisgerichts anfangs einige Schwierigkeiten, um mich in alle diese Dialekte einzustudieren.

Zur Beurteilung der Frage, ob eine Gegend ausschliesslich wendisch zu nennen sei, ist es nicht massgebend, dass in einer solchen Parochie auch noch wendisch gepredigt wird, sondern ich erachte die häusliche und geschäftliche Umgangssprache hierin als entscheidend. Denn wir haben in unserer wendischen Gegend Parochieen, wo aus Mangel an wendischen Predigern ein deutscher genommen werden musste, z. B. in Jessen (seit 15 Jahren) und in Gross-Bukow (seit 2 Jahren) im Spremberger Kreise, und im Senftenberger Amtsbezirk in Sorno (auch wendisch Sorno genannt, meine Geburts-Parochie) fungirt seit 40 Jahren ein deutscher Prediger. Und doch ist in diesen Dörfern das Wendische fast durchgängig die Umgangssprache. Es lässt sich aber nicht läugnen, dass in den Dörfern, wo keine wendische Predigt mehr gehört wird, das Deutsche viel schneller zunimmt, namentlich bei der Jugend, wie denn überhaupt in den Schulen des Spremberger und Kalauer Kreises etwa seit einem Vierteljahrhundert nur die deutsche Sprache gebraucht wird, ausgenommen in einigen ganz wendischen Dörfern, wo bei den kleinen Kindern das Wendische noch als Verständigungsmittel angewendet werden muss. Anderenteils steht es aber auch fest, dass in Parochieen, wo sonntäglich noch wendisch gepredigt wird, ein Abnehmen des Wendischen kaum zu verspüren ist, denn die Wenden nehmen ihre Liebe zu ihrer Muttersprache und überhaupt ihre sprachliche Nahrung meist nur aus der Predigt und ihren wendischen Andachtsbüchern.

Im Ganzen lässt sich bemerken, dass im Spremberger und Kalauer Kreise alle Wenden die deutsche Sprache ziemlich vollkommen verstehen, und nur selten brauchen alte Leute einen Dolmetscher im Gerichte, wogegen die Leute aus den Oberlausitzischen Dörfern jenseits der Spremberger Kreisgrenze oft kein Wort deutsch verstehen. In den Dörfern bei Spremberg habe ich oft von ganz wendischen Leuten gehört, dass sie eine grosse Freude darüber hatten, dass ihre Kinder so gut deutsch sprechen könnten, weil die Leute die Überzeugung haben, dass ihnen zu ihrem geschäftlichen Leben und Fortkommen die richtige Kenntnis der deutschen Sprache unumgänglich notwendig ist. Es ist aber doch zu beklagen, dass die Sprache eines sonst so dominierenden Volksstammes sich nach und nach, und wenn es auch noch Jahrhunderte dauert, in den Sand verläuft. Meine Erfahrungen, auf welche ich die vorstehenden Notizen stütze, reichen wenigstens 60 Jahre zurück.

Was nun die Grenzorte der wendischen Sprache anbelangt, so kann ich sie in betreff des Kalauer Kreises nur im Senftenberger Amtsbezirk angeben, da ich von der nördlichen Gegend, bei Alt-Döbern, Kalau, Vetschau und Lübbenau, keine so genaue Ortskenntnis mir zutraue, und auch voraussetze, dass Herr Prediger Burscher in Cottbus darüber berichtet haben wird. Im Senftenberger Amte ist das Wendische im allgemeinen wohl noch die Umgangssprache, jedoch an der westlichen Grenze, namentlich von dem Dorfe Sallhausen bis Ruhland, verschwimmt das Wendische ganz in dem Deutschen, so dass die älteren Leute, namentlich auch die aus andern wendischen Dörfern dorthin Verheirateten und Dienstboten, wohl noch einige Kenntnis der wendischen Sprache haben, aber nur selten davon Gebrauch machen, die Jugend hingegen das Wendische zu lernen gar keine Gelegenheit mehr findet und sich nur ausschliesslich der deutschen Sprache bedient. Die westliche Grenze des Wendischen geht also von Sallhausen (Barzig, Wormlage, Dollenchen sind ganz deutsch) über Drocho, Klettwitz, Zschiepkau, Tzschornegosda und Naundorf bei Ruhland, in welchen Dörfern es wohl einige

Kenntnis der wendischen Sprache giebt, aber aus der Umgangssprache ist sie ganz verschwunden. Naundorf, Tzschornegosda, Friedrichsthal und Kostebrau sind wohl ganz deutsch zu nennen. In Meuro und Zschiepkau wird von älteren Leuten mitunter noch wendisch gesprochen. In den übrigen Dörfern des Senftenberger Amts ist das Wendische im allgemeinen noch die Umgangssprache, nur das jüngere Geschlecht bedient sich ortsweise sehr oft der deutschen Sprache.

Jenseits der westlichen und teilweise südlichen Grenze bis zum Dorfe Peickwitz und Niemitsch, wo das Wendische wieder anfängt, ist alles deutsch. In Senftenberg in der wendischen Kirche, in welche die umliegenden Dörfer eingepfarrt sind, wird sonntäglich wendisch gepredigt, in Lauta und Gross-Räschen nur zuweilen, und in Klettwitz mit dem Filial Sallhausen seit 50 Jahren nicht mehr, und in Sorno giebt es keinen wendischen Prediger.

Im Spremberger Kreise ist das Wendische noch die allgemeine Umgangssprache, wiewohl die Jugend, namentlich in den nächsten Dörfern bei Spremberg, sich auch häufig der deutschen Sprache bedient, besonders die in hiesigen Fabriken beschäftigten Wenden. Dubrauke ist die deutscheste Parochie, wo seit 40 Jahren nicht mehr wendisch gepredigt wird, es hat auch jetzt einen deutschen Prediger. In den übrigen Parochieen (ausser Jessen und Gross-Bukow aus Mangel an wendischen Predigern) wird sonntäglich wendisch gepredigt: in der Spremberger Landkirche, in Graustein, Hornow, Gross-Luja und Stradow. Ausserhalb der Spremberger Kreigrenze, was zu dem Cottbuser, Hoyerswerdaer und Rothenburger (Muskau) Kreise gehört, ist alles noch viel wendischer als im hiesigen Kreise, nur in den Grenzdörfern des Sorauer Kreises (Forste) verschwimmt das Wendische allmählich und endet bald in ganz deutschen Dörfern.

Dass die Gegend von der westlichen Grenze des Kalauer Kreises bis an die Elbe wohl noch teilweise im vorigen Jahrhundert wendisch gewesen sein muss, scheint daraus hervorzugehen, dass die dortigen Ortschaften immer noch besondere wendische Namen haben, welche wohl in dortiger Gegend nicht mehr bekannt sein mögen, aber von den hiesigen Wenden stets noch wendisch benannt werden. So heisst z. B. Finsterwalde Grabin, Sonnenwalde Grożischežo, Kirchheim Kostkow, Doberlug ist schon für sich eine wendische Bezeichnung, Golssen Solischyn, Schlieben Sliwin, Liebenwerda Rykow, Elsterwerda Wikow u. s. w. In Bautzen beim wendischen Buchhändler Smaler ist eine slavische Landkarte der Ober- und Niederlausitz zu haben, betitelt: Lużyce od reformacji do 1861 R. Ułozył Wilhelm Boguslawski, welche zwar die Grenzen der wendischen Sprache in der Ober- und Niederlausitz durch Farbendruck ziemlich richtig angiebt, aber in den Ortsnamen, welche slavisch genannt werden, und in der Lage derselben viel Unrichtiges enthält.

Nochmals das Märchen von den sieben Grafen.

(Bd. 2, 201. 244. 3, 61.)

Von der vielgelesenen lateinischen Novelle des Jesuiten Jakob Bidermann, die auf der alten Ballade vom Grafen von Rom fusste, sind mir durch den schönen Katalog der Wiener musikalischen Ausstellung noch zwei weitere Bearbeitungen in dramatischer Form bekannt geworden: 1) M. Martinus Lintner, J. U. S., List- und Lust-Spiel Ehlicher Treu, Oder Von seiner Gemahlin Ansberta Auß Band und Feßlen unverhofft erlöster Bertulfus. Saltzburg 1687. 4°. (Archiv Salzburg), und

2) Paulus Aler S. J., Ansberta, sive Amor Conjugalis tragoedia. 2. ed. Coloniae 1711. 8° (Stadtbibliothek Köln). 1726 spielte die Kaufbeurer Agentengesellschaft[1]), wie mir Karl Trautmann freundschaftlich mitteilt, ‚Vom weiblichen Lautenisten, oder Bertulfus und Ansberta, zweimal, und das nachspihl vom Weiberregiment'.

Recht wichtig wäre einmal eine Untersuchung der in Schwyz aufbewahrten Handschrift des 1643 daselbst von Kaspar Abyberg gedichteten vieraktigen Schauspiels in Versen ‚Graf Paqueville', das schon Baechtold (Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz 1892 S. 466. 471) mit dem späteren Walliser Drama gleichen Titels und dem österreichischen Marionettenspiele in Verbindung gebracht hat.

Zu dem Bd. 3, 65 abgedruckten Liede vom ‚Markgrafen Backenweil' hat mir Herr Professor F. M. Böhme in Dresden freundlichst eine bei Kretzschmer und Zuccalmaglio (Deutsche Volkslieder 1840 2, 13 Nr. 4) gedruckte Variante vom ‚Grafen Wattenwill' nachgewiesen. Der Text enthält 23 Strophen, also sechs weniger als unsere Fassung, und soll ‚in Lothringen erhalten' sein. Die Melodie ist die bekannte ‚Ich stand auf hohen Bergen' vom Jahre 1782 (Erk, Deutscher Liederhort 1856 Nr. 18a).

Auf S. 64 bitte ich noch zwei störende Druckfehler zu verbessern. Zeile 22: ‚Die Geschichte Philiberts von Paqueville finden wir auch in' ... Zeile 4 v. u. lies: ‚Minor in der Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte 1, 280'.

Zu dem noch heut im Volke lebenden Märchen von der treuen Frau ist auch eine russische Fassung zu vergleichen: Goldschmidt, Russische Märchen 1883 S. 124 ‚Der Gusslispieler'.

Berlin. J. Bolte.

Bücheranzeigen.

Stern, L. Will., Die Analogie im volkstümlichen Denken. Eine psychologische Untersuchung. Mit einer Vorbemerkung von M. Lazarus. Berlin, Philos.-hist. Verlag Dr. R. Salinger. 1893. S. IV. 162. 8°.

Der Verf. der vorliegenden Untersuchung will einen Gegenstand der Logik, die Analogie, psychologisch und methodologisch behandeln und nachweisen, dass dieselbe der elementarste und häufigste Denkprozess und die Grundlage aller höheren Schlussarten ist. Er führt den Beweis hauptsächlich durch die Resultate der Beobachtung, welcher er das Denken des nicht wissenschaftlich gebildeten Teils der Menschen, des sogenannten Volkes und der Kinder unterwirft. Er giebt damit einen interessanten Einblick in die ersten Stadien der geistigen Entwicklung des Menschen und einen Beitrag zur modernen Psychologie, der sich durch sorgsame Beobachtung und besonnenes Urteil auszeichnet.

---

1) Vgl. über diese Trautmann, Archiv für Litteraturgeschichte 14, 225.

Lukas, Franz, Die Grundbegriffe in der Kosmogonie der alten Völker. Leipzig, Friedrich, 1893. S. VIII. 277. 8°.

Verf. behandelt die Kosmogonien der Babylonier, der Genesis, der Ägypter, Inder, Eranier, Phönizier, Griechen, Römer und Etrusker, Kelten, Germanen. Er erklärt, dass seine Untersuchungen „überall bis auf die Grundtexte" zurückgehen, doch gilt das, abgesehen vom Lateinischen, Griechischen und vielleicht Hebräischen, nur in dem Sinne, dass die Übersetzungen, deren sich der Verf. bediente, nach den Urtexten gemacht sind. Er hat sich aber fleissig in der zu den Quellen gehörigen Litteratur umgesehen und urteilt besonnen, nur in Bezug auf die Ägypter wohl etwas zu vertrauensvoll in die Sicherheit des Erkennbaren. Beim Wessobrunner Gebet und den Angaben der Edden über die Weltschöpfung spricht er sich gegen Verwertung biblischer Gedanken aus, gesteht vielmehr den eddischen Kosmogonien durchaus nordischen Charakter zu. Er handelt überhaupt im zusammenfassenden Schlussabschnitt sehr einsichtig über die Wahrscheinlichkeit kosmogonischer Entlehnungen und legt über Ähnlichkeiten in Schöpfungsmythen und Spekulationen Ansichten dar, die auch für das weitere Gebiet der Mythologie gelten. Seine Erörterungen sind überall geschult und klar, nur mehrfach breiter, als für ihre Deutlichkeit nötig gewesen wäre. Kleine Irrtümer mögen auch da vorkommen, wo ich sie nicht zu erkennen vermag, und der Druckfehler sind mehr, als die Berichtigungen angeben.

Berlin. Max Roediger.

Chr. Schneller, Beiträge zur Ortsnamenkunde Tirols. I. Heft. Herausgegeben vom Zweigverein der Leo-Gesellschaft für Tirol und Vorarlberg. Innsbruck, Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1893. XI und 92 S.

Nachdem Sch. bereits in seinem Buche „Tirolische Namenforschungen", die sich mit den Namen des Lagerthales in Wälchtirol beschäftigten (vergl. meine Anzeige dieses Buches im ersten Jahrgange dieser Zeitschrift S. 222f.) auch viele Ortsnamen aus dem übrigen Tirol in den Kreis seiner Untersuchung gezogen hatte, giebt er in dieser neuesten Arbeit eine sehr dankenswerte Auslese von Ortsnamenerklärungen aus seinen reichen Sammlungen, die zum grösseren Teile nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet ist. Am umfangreichsten ist die im vierten Abschnitt gegebene Zusammenstellung jener Ortsnamen, deren Herkunft auf Verschiedenheit des Besitzes und der Siedelung, der Wohnungen und Bauten sich gründet. In diesem meines Erachtens die sichersten Ergebnisse enthaltenden Kapitel sind ungefähr 340 Namen auf 38 lateinische oder mittellateinische Etyma zurückgeführt, die mit Ausnahme von zweien (**cumpanea* it. *compagnia* und **morantia* 'stanza abitazione' frz. *de-meurence* 'Wohnort') als wirklich gebrauchte Wörter überliefert sind. Auch die beiden, unmittelbar sich auschliessenden Abschnitte, von denen der erstere auf Bezeichnungen von Ställen und Gehege zurückgehende Ortsnamen erklärt (es sind im Ganzen sieben aus dem Mittellatein bezeugte Etyma), der letztere eine kleine Anzahl interessanter Namen zu deuten versucht, welche nach Amt und Würde des einstmaligen Besitzers geschöpft zu sein scheinen, liefern der Hauptsache nach einleuchtende Ergebnisse. Aber entschieden zu weit gehend scheint mir der dritte Abschnitt, in welchem Ortsnamen auf *-ac* und *-ag* untersucht werden. Nach des Verfassers Ansicht sollen sie zum Ausdrucke alter Rechts-, Zins- und Lehensverhältnisse gedient haben. Diese Deutung trifft bei einem Teile der in Rede stehenden Ortsnamen allerdings zu, aber für den andern,

nicht kleineren, für den auch die Etyma nur erschlossen nicht belegt sind, vergl. z. B. *Magnago* zu **manducaticum*, wälschtir. *magnar*, essen, „von der Verpflichtung, dem Herrn Mahlzeiten zu bereiten oder bestimmte Esswaren zu liefern“, *Pinzagen*, entweder zu **pensaticum* 'Zins' oder **pinsiaticum* von *pinsiare*, it. *pigiare* 'zerstampfen, quetschen, besonders von Trauben', also soviel als Abgabe an „Praschglet“, scheinen mir die Deutungen, so scharfsinnig sie erschlossen sind, doch gar zu weit hergeholt. Ich kann wirklich nicht einsehen, warum Sch. gar so sehr gegen Flechias' Deutung solcher Ortsnamen aus keltisch-römischen Eigennamen eingenommen ist, die auch P. Orsi angenommen hat. Ist wirklich die Deutung von *Sedriago* aus einem nur nach Analogie von *sexteriaticum* (Getreidemass) erschlossenen **septeriaticum* wahrscheinlicher als Orsi's Ableitung von einer *gens Setria* (etrusk. *seϑri* oder *seϑre*)? Über *Toblach*, das eher slavischen Ursprungs zu sein scheint, hat sich schon Dr. R. Müller in einer Besprechung unserer Schrift, die auch einige andere beachtenswerte Bemerkungen beibringt, in dem Österr. Litteraturblatt des Jahres 1893 (II. Jahrg.) S. 656 ff. geäussert. Zwei Abschnitte (I. und II.) handeln von lat. MN und von dem Auslaut DR und NDR in Ortsnamen. Schn. nimmt auf Grund einiger Namendeutungen, die mir keineswegs allzu sicher zu sein scheinen, Assimilation von MN zu *-mm-* an. Das verträgt sich aber doch keineswegs mit der von ihm selbst citierten Beobachtung von Meyer-Lübke Rom. Gramm. I 410, dass *-mn-* im Rätischen zu *-nn-* werde, z. B. engad. *dunna*. Ein ohnehin problematisches lat. **sedamen* müsste demnach, wenigstens nach der für eine exakte Forschung allein anzuerkennenden Methode der Analogie, **sedamnes *sedannes *Stans*, nicht aber *Stams* ergeben. Bezeichnend ist auch, dass die einzige wirklich überlieferte Form mit altem *-mn-*, nämlich *Alagumna* zu *Algun-d* geworden ist. Doch ich will nicht weiter auf Einzelheiten der interessanten Schrift eingehen, die in ihrem siebenten Abschnitt noch „Einzelnes“, darunter auch wiederum, wie mich dünken will, recht kühne Deutungen, wie beispielsweise die von *Latzfons Schenna* u. a. beibringt und im letzten Abschnitt „harte Nüsse“ zum Knacken vorlegt.

Die von mir vorgebrachten Bemerkungen beanspruchen nur Geltung von dem Standpunkte allgemeiner Sprachforschung, und wenn ich von diesem aus Bedenken äussern zu müssen glaubte, so stehe ich andererseits nicht an, die ausserordentliche Sprachkenntnis und den eindringlichen, von der Leuchte der Phantasie geleiteten Spürsinn des Verfassers aufs wärmste anzuerkennen.

Zum Schlusse noch folgende Bemerkung. Schneller hat S. 13 f. dieser Schrift den Namen des Dorfes *Nauders*, alt *Nudre*, *Nudris* u. s. w., wie ich glaube, mit grosser Wahrscheinlichkeit an den von Claudius Ptolomaeus überlieferten Namen Ἰνούτριον angeknüpft, den er mit Recht für vorrömisch hält. Hier hat der Zufall uns eine ältere, allerdings etwas civilisierte Form erhalten, die zur Erklärung des seltsamen Namens „Nauders“ sehr willkommen ist. Warum nun, frage ich, soll man andere Namen um jeden Preis auf das Prokrustesbett des Romanischen spannen und nicht lieber zugeben, dass sie nicht romanischer Herkunft sind?

Innsbruck. Fr. Stolz.

Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen. Von Dr. Heinrich von Wlislocki. (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, I. Band.) Berlin, Verlag von Emil Felber, 1893.

„Für den Volksforscher, sagt Verfasser im Vorwort, ist Siebenbürgen mit seinen himmelanstrebenden Bergen und Zinnen, seinen weltverlassenen Hochlandsthälern

ein fruchtbarer Boden, ein Eldorado der Volkskunde. Brod- und heimlos habe ich im Dienste der Volkskunde dies wundervolle, bezaubernde Märchenland nahezu 15 Jahre lang, bis auf den heutigen Tag fast ununterbrochen, durchpilgert und im Kreise der einzelnen Völkerschaften ein bedeutendes Material zusammengebracht, das für religionsgeschichtliche Forschung und Völkerkunde der Beachtung wohl wert ist.“ In der That ist dies schätzbare Buch sowohl auf guter Eigenforschung als auf umsichtiger Benutzung verdienstvoller Vorarbeiter aufgebaut. Die Hauptsache bei der Ausarbeitung des Buches war dem Verfasser weniger kritische Erörterung als vielmehr möglichst reiche und umfassende Beschaffung von Stoff und Material. Mit Riesenschritten, sagt er, scheint die Zeit zu nahen, wo deutscher Brauch und deutsche Sitte in Klingsors Lande, in Siebenbürgen, verschwunden ist. Fremde überfluten in hastigem Jagen nach Gold und Genuss das stille Eiland mittelalterlicher Romantik, und wo einst der Weidruf deutscher Ritter und der Allelujagesang frommer Pilger erklang, dort braust das Dampfross; im flutenden Völkergetümmel taucht bald diese kleine Insel deutschen Volkslebens unter“ — gewiss beherzigenswerte Worte auch für die Volksforscher anderer deutscher Lande, welche urdeutsche Bräuche von der Sturmflut modernen Lebens gefährdet sehen. Reichhaltig und erschöpfend ist denn auch der Inhalt des Buches, der uns in den Volksglauben und die Volksbräuche der Siebenbürger Sachsen führt. Die einzelnen Kapitel lauten: I. Dämonen, II. Festgebräuche, III. Segen und Heilmittel, IV. Glück und Unglück, V. Tiere im Volksglauben, VI. Tod und Totenfetische; mit einer Fülle interessanter Einzelheiten und einer seltenen Reichhaltigkeit der Proben und Sammlungen. Der Freund des fernen deutschen Bruderstammes, der Volkskundige, der Ethnologe wird seine Freude an diesem Buche haben.

Eger. Alois John.

More English Fairy Tales collected and edited by Joseph Jacobs, illustrated by John D. Batten. London, David Nutt 1894. S. XII. 243. 8°. Mit 8 Vollbildern und vielen kleineren im Text.

Mrs. Joseph Jacobs, der Herausgeber der Zeitschrift Folk-Lore, lässt als eine Weihnachtsgabe auf 1893/94 für englische Kinder seinen Fairy Tales von 1889 eine weitere Märchensammlung folgen, Nr. 44—87, in jener geschmackvollen allerliebsten Ausstattung, welche das frühere Buch, sowie seine Celtic Fairy Tales und die Indian Fairy Tales auszeichnete. Der grössere Teil der in dem vorliegenden Werke gedruckten Märchen ist bisher nicht bekannt gewesen. Mrs. Jacobs hat die einzelnen Stücke von überallher genommen: aus den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas, aus dem schottischen Unterland (was er im besonderen rechtfertigt), aus mündlicher Überlieferung, einige hat er aus alten Balladen hergestellt. Englischer Ursprung war seine Forderung, und englischer volkstümlicher Erzählungsstyl, was er äusserlich erreichen wollte. Seine Verteidigung seines Vorgehens gegen die gestrengen kritischen folk-lore friends, die es Entheiligung des reinen Textes der originalen Überlieferung schelten, ist in seiner Vorrede lesenswert. Sehr schätzbar sind die Anmerkungen (notes and references) zu den einzelnen Märchen, welche den Schluss des Buches (S. 215—243) bilden. Mrs. Jacobs giebt darin 1. die Quelle, 2. die Parallelen und 3. wo es nötig schien, erläuternde Bemerkungen. K. W.

Harou, Alfred, Mélanges de Traditionisme de la Belgique (Collection internationale de la Tradition. Vol. X). Paris, E. Lechevalier. 1893. S. 150. 12°.

Harou, Alfred, Le Folklore de Godarville (Hainaut). Anvers, J. Vancaneghem. 1893. S. 148. kl. 8°.

In dem wallonischen Belgien wendet man der Volkskunde jetzt sehr lebhafte Thätigkeit zu. Zwei Zeitschriften bezeugen es: die von der Société du Folklore Wallon durch Prof. Monseur in Lüttich herausgegebene, und die von M. O. Colson, ebenfalls in Lüttich, geleitete Wallonia. Unter den Sammlern ist Kapitän A. Harou in Antwerpen besonders eifrig, von dem wir zwei neue Veröffentlichungen, die oben bezeichneten, hier kurz anzeigen. — Die Melanges bringen eine sehr reiche Menge von Volksüberlieferungen, teils aus gedruckten, teils aus mündlichen Quellen und berücksichtigen auch die flämischen Landschaften. Sie berühren alle Teile des volkstümlichen Schatzes mit Ausschluss der Sagen und Lieder, welche einem eigenen Werke vorbehalten blieben. — In dem Folklore de Godarville legt Herr A. H. die Ergebnisse einer Sammlung des Aberglaubens, der Meinungen, Gebräuche, Spiele und poetischer Stücke aus einem abgelegenen, wallonischen Dorfe Godarville im Hennegau vor, welches den vielversprechenden Namen des Hexenlandes (pays des sorcières) bei den Nachbarn führt. Es kann nicht fehlen, dass viel interessantes darunter ist.

So vermehrt sich das volkskundliche Material für Belgien, und das kommt auch uns zu gute. K. W.

La poésie populaire par Mme la Comtesse E. Martinengo-Cesaresco. Paris. E. Lechevalier. 1893. S. VIII. 81. kl. 8°.

Das elfte Bändchen der von Prof. H. Carnoy herausgegebenen Collection international de la Tradition bringt unter dem Titel La poèsie populaire zwei Essays einer geistreichen und gelehrten Dame, der Contessa E. Martinengo-Cesaresco, einer Engländerin von Geburt, Italienerin durch ihre Vermählung, und Französin, wie der Herausgeber schreibt, „par le temperament, l'esprit, le style, la connaisance de notre langue.“ Contessa M. C. hat bereits 1886 Essays in the Study of Folk-Songs zu London herausgegeben, die in England Beifall fanden. In dem vorliegenden Büchlein giebt sie zuerst eine étude historique über die Volkspoesie, worin sie im ersten Abschnitt über die Balladen und ihre Beziehungen zu den alten geschichtlichen Liedern, und im zweiten über die Lieder der Bauern (namentlich bei den Erntefesten) und die Liebes- und Kinderliedchen plaudert. Der zweite Essay ergeht sich über die Schicksalsidee in den Volksüberlieferungen des europäischen Südens (Griechenland und Italien). Die feingebildete, belesene Frau, die angenehm zu schreiben versteht, zeigt sich überall. K. W.

Deutsche Volkslieder. In Niederhessen aus dem Munde des Volkes gesammelt, mit einfacher Clavierbegleitung, geschichtlichen und vergleichenden Anmerkungen herausgegeben von Johann Lewalter. 4. Heft. Hamburg, Gustav Fritzsche. 1893. S. VIII. 72. kl. 8°.

Den drei ersten Heften, die von 1890—92 erschienen, ist nun ein viertes gefolgt, das von neuem beweist, wie reich noch heute Hessen an Volksliedern ist.

Herr Lewalter hat bei seiner Sammlung das musikalische Element in dankenswertester Weise in den Vordergrund gestellt, was ihm, dem Musiker, zwar am Herzen lag, wofür wir ihm aber dankbar sind. Blosse Texte der Volkslieder geben nur die eine Seite derselben. Interessant ist, dass in den verschiedenen deutschen Ländern dieselben Texte nicht selten auf ganz abweichende Melodien gesungen werden. Belege dafür bietet das Vorwort dieses Heftes. In den Anmerkungen giebt Herr L. Nachweise über die Verbreitung der Texte. Das 4. Heft bringt 47 Lieder. K. W.

Český Lid. Sborník věnovaný studiu lidu českého v Čechách, na Morave, ve Slezsku a na Slovensku. Redaktoři Dr. L. Niederle, Dr. Č. Zíbrt. Bd. II (Prag 1893), Heft 2—6 (S. 106—740 und V); Bd. III, Heft 1 (S. 1—96).

Mit dem neuen Jahrgang ist die Änderung getroffen worden, dass in jedem Hefte der kulturhistorisch-ethnographische und der anthropologisch-archäologische Teil streng gesondert, dem ersten je vier, dem zweiten je zwei Bogen eines Heftes zugewiesen werden. Dieser Änderung stimmen wir ohne weiteres bei; erwähnen ausserdem, dass die Redaktion besonderes Gewicht auf populäre Darstellungen legen, streng fachgemässes auf Referate und dergl. beschränken will.

Unter den kulturhistorischen und ethnographischen Beiträgen — nur über diese berichten wir hier — zeichnen sich die des Herausgebers, Dr. Ž. Zíbrt, durch Weite des Gesichtspunktes, Heranziehen der gesammten einschlägigen Litteratur und kritische Gründlichkeit aus; besonders gilt dies von seinem Studium „das Todaustragen und dessen ältere und neuere Deutungen" (S. 453—472 und 549 - 560). Nach Erschöpfung eines sehr reichen Materials lässt er uns allerdings über sein eigenes Endurteil im Zweifel — die Annahme des heidnischen, originalen Untergrundes dieses Brauches hat offenbar noch zu viel Bestechendes für ihn. Dasselbe gilt von der zugleich reich illustrierten Abhandlung über den mährischen und slovakischen „Königsritt" zu Pfingsten, verwandt mit den deutschen Maigrafenfesten (S. 105—129), sowie über das Herumgehen zu Weihnachten mit einem roh nachgeahmten Pferd u. a. (klibna, vermummte Gestalt, Maske, S. 345—370). In deutsche Volkskunde schlägt mit ein die Erwähnung des Rübezahl in einem Buche des H. Žalanský über die bösen Engel oder Teufel (1618, Prag): im böhmischen Riesengebirge erscheine öfters ein Mönch, Rubical, geselle sich freundlich dem Wanderer, erbiete sich ihn zu geleiten und wenn er ihn nun in Abgründe verführt, springe er auf einen Baum und lache und höhne, dass der ganze Wald schalle. Einen hübschen Beitrag für die Rätsellitteratur gewährt der Abdruck (in Auswahl) eines böhmischen Rätselbuches, s. l. et a., aus dem 17. Jahrhunderte, ein getreuer, öfters unverstandener Abdruck noch älterer Texte (vor 1567).

Von Beiträgen und Aufsätzen anderer seien erwähnt ein illustrierter Bericht über Zeichnungen mährischer Ostereier von Prof. Klvaňa, sowie andere Beiträge zur Volksornamentik, darunter auch über Vignetten und dergl. von Gebetbüchern, zumal des 17. und 18. Jahrhundertes; dann über Weihnachtsspiele; über Kinderspiele in Mähren; über Volksgebete u. dergl. m. Mitteilungen von Volkstexten, Erzählungen, Liedern, Hirtenrufen u. dergl; ethnographische Schilderungen, besonders eingehend die des böhmischen Hauses, einzelner Gewerbe, Tänze, Bräuche; Beiträge zur Geschichte der Trachten, des Hausgerätes u. s. w. wechseln in bunter

Folge. Der Aufsatz von Bř. Jelínek (Denkmäler slavischer Urzeit in Ortsnamen mit besonderer Rücksicht auf Böhmen) bringt reiches Material, doch geht der Verf. mit der Sprache allzu willkürlich um. Das von einer Menge über ganz Böhmen verbreiteter Korrespondenten beigesteuerte Material betrifft Fasten- und Osternbräuche. A. Brückner.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Berlin, Freitag, 26. Mai 1893. Herr Prof. Dr. R. Lange sprach über das Allerseelenfest in Japan, dessen Feier, bei der allgemeinen Umkehr zum Alten im Lande, mit neuem Eifer begangen wird, obwohl es die Tendenz zeigt, zu einem Kinderfeste herabzusinken; über die Sitten und Bräuche während der dreitägigen Bon-Feier, das Illuminieren mit Laternen, das Festmahl, den Gräberbesuch, die Tänze u. s. w.; auch legte der Vortragende die reich illustrierten Bände der japanischen Zeitschrift für Volkskunde zur Ansicht vor. — Herr Geh. Rath Weinhold hob die übereinstimmende Ausstaltung und dergl. des walisischen Neujahrsapfels und des schlesischen Weihnachtsapfels hervor; Prof. Brückner wies auf die Übereinstimmung zwischen Lausitzer Schlosssagen und der Schlosssage in der böhmischen Chronik des Dalemil.

Freitag, 27. Oktober. Herr Privatdozent Dr. R. M. Meyer sprach über die Anfänge der deutschen Volkskunde; griff auf die Alten zurück, um ihre Gesichtspunkte bei volkskundlichen Berichten klarzustellen, ging zum Mittelalter (Karl der Gr. u. a.) über, hob das vielseitige Interesse der Reformationszeit (Dürer, Luther, Agricola, Fischart) hervor, hierauf die Anfänge einer wissenschaftlichen Aufzeichnung (Neocerus, Rockenphilosophie u. a.) und den seit 1774 durch Möser, Herder, später die Romantiker erneuten Sinn dafür. Zuletzt besprach er die Gegenwart der Volkskunde, wie sie namentlich in der Litteratur (seit Walter Scott) auftritt, die dagegen durch Platen und Gutzkow geltend gemachte Opposition, die Düsseldorfer Schule, Riehl und das Bairische Nationalmuseum, endlich die der Pflege der Volkskunde gewidmeten Vereine.

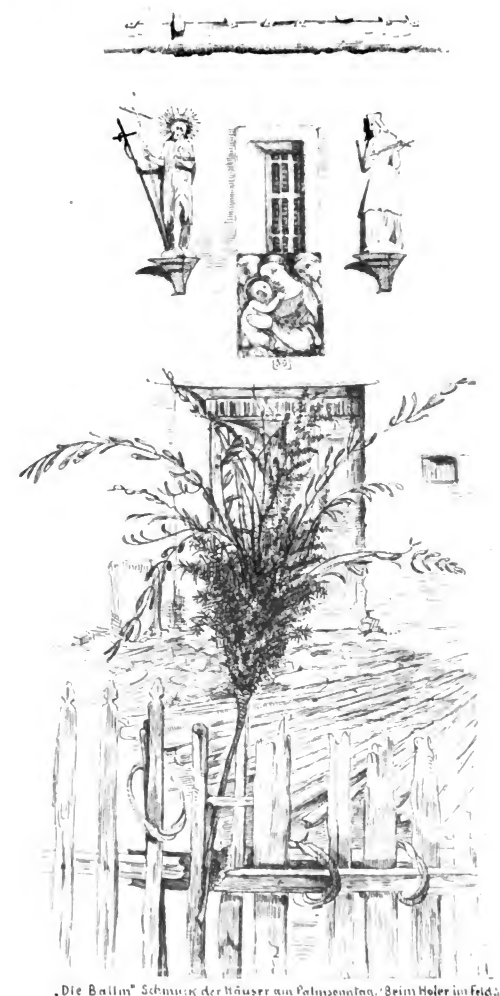
Nach diesem Vortrage wurden kleine Mitteilungen gemacht von Herrn Direktor Dr. W. Schwartz über das im Havellande vorkommende Wort Muggel für Kröte, von Geh. Rat Dr. Meitzen über die Pferdeköpfe an den Firstbalken der Häuser, und vom Vorsitzenden über einen verdienten Volksforscher in Jütland, den Pastor Feilberg in Askov bei Vejen. A. Brückner.

Register.

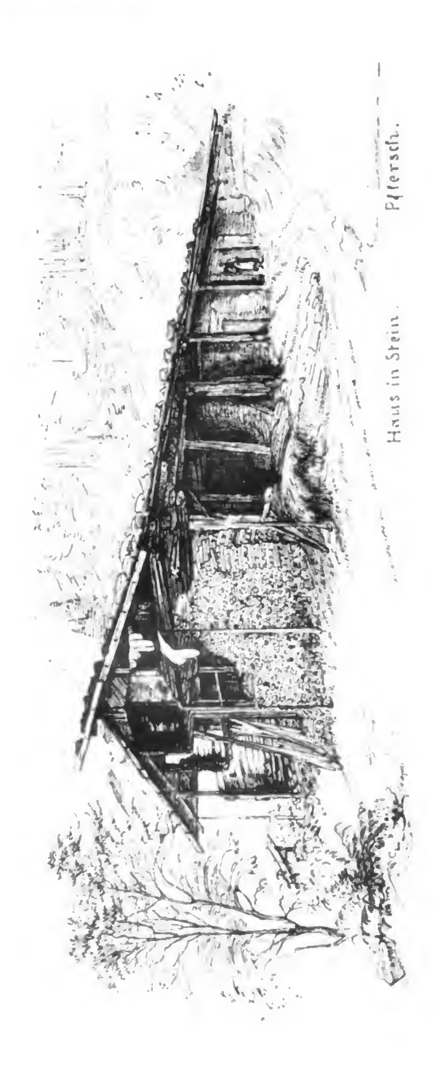
Druckfehler:

S. 248 Z. 21 v. u. muslár. Z. 19 v. u. muslór lies mustár.

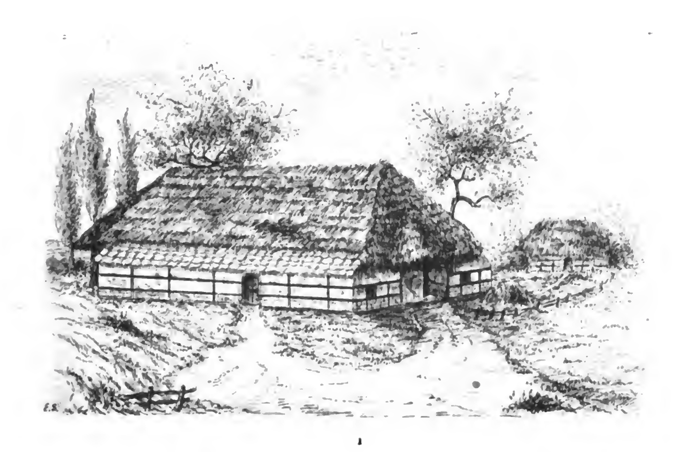
Druck von Gebr. Unger in Berlin, Schönebergerstr. 17a.



„Die Ballm" Schmuck der Häuser am Palmsonntag. (Beim Hofer im Feld.)



Haus in Stein. Pflersch.



1



2

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Neue Folge der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, begründet von M. Lazarus und H. Steinthal.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Karl Weinhold.

Dritter Jahrgang.  **1893.**

Mit drei Bildtafeln und mehreren Abbildungen im Text.

BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & Co.